ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

SCHRIFTLEITUNG:
PROF. DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

*

IV. JAHRGANG 1922
NEUE FOLGE I. JAHRGANG

*

HERAUSGEGEBEN VON
OSKAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG

VERLAG OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG


Buddhistische Gesellschaft

INHALTSVERZEICHNIS

1. Hauptartikel und Übersetzungen.

2. Bücherbesprechungen.

3. Weltschau.

(Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand)

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

4. Jahrg. Heft 1/3 Januar/März 1922

Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

Von Ernst Leumann

Vorwort

Über Buddha ist schon viel Gutes geschrieben worden. Vor allem das Jugendwerk von Hermann Oldenberg, dessen Schüler ich war, als es entstand, verdient gerühmt zu werden. Die gegenwärtige Schrift zieht zum ersten Mal auch Buddha's Zeitgenossen Mahāvīra in den Kreis der Betrachtung. Hervorgegangen ist sie aus Vorlesungen, mit denen ich mich — auf den Rat meines verehrten Freundes Friedrich Kluge — als Straßburger Flüchtling nach Pfingsten 1919 in Freiburg heimisch gemacht habe. Möge sie zugleich an ihrem Teil den Dank bezeugen, den ich unserm neuen zurzeit noch so unglücklichen Deutschland schulde für die gastliche Zuflucht, die es mir an freundlich gelegener Stätte geboten hat.

Indem die Schrift erst jetzt an die Öffentlichkeit tritt, kann sie eine Ergänzung bilden zu meiner inzwischen entstandenen (ebenfalls im Verlag Oskar Schloß zu München-Neubiberg erscheinenden) Übersetzung des altindischen Romans „Die Nonne", der, von einem Bekenner Mahāvīra's stammend, dessen Geist gewiß lebendiger spüren läßt als meine begriffliche Analyse.

Freiburg i. B., Mitte Mai 1921.

Ernst Leumann.

Inhalt

Vorzeit

Eine der großen Weltreligionen soll hier zusammen mit ihrer wenig bekannten Schwesterreligion im Entstehen kurz vor Augen geführt werden. Nicht bloß von Art und Gestaltung wollen wir sprechen, sondern zugleich von Bedingungen und Herkunft. Dann erscheinen uns die beiden Religionen als ein Ergebnis der altindischen Religionsentwicklung und gewinnen dadurch Zusammenhang mit der ursprünglichen Religion der übrigen indogermanischen Völker, — mit der homerischen und der altgermanischen Religion.

Nun sind die meisten Leser gewiß erstaunt ob solcher Perspektive; denn was sie vom Buddhismus kennen, ist doch grundverschieden vom Glauben Homers und vom Glauben unserer urgermanischen Vorväter. Aber auch die Sprachen, deren sich all diese Religionen und Glaubensformen in ihren Liedern und Gebeten und frommen Erzählungen bedienen, scheinen grundverschieden von einander zu sein: Niemand kann von Ilias und Odyssee aus oder von der Edda aus die älteste Literatur der Inder, den Veda, oder die buddhistischen Schriften verstehen. Und doch besteht ein uralter Zusammenhang. Vor Zeiten haben doch — es mag um 3000 vor Christus gewesen sein — all die indogermanischen Völker, Inder, Iranier, Griechen, Römer, Germanen, Slaven und Kelten, noch eine Gemeinschaft gebildet, haben benachbarte Wohnsitze irgendwo im Grenzgebiet von Europa und Asien gehabt, haben beim Reden einander verstanden und sind auch in religiösen Anschauungen und Gebräuchen einander verbrüdert gewesen. Freilich sind Jahrtausende seitdem verflossen; aber die Sprachen und die Religionen sind zähe Institutionen, sie verändern sich zwar fortwährend im Laufe der Zeiten, weil alles sich verändert, aber sie verleugnen deswegen ihre Herkunft auch nach Jahrtausenden nicht. Nur wird es mit dem Vorrücken der Zeit und der zunehmenden Veränderung immer schwerer, die Herkunft noch zu erkennen und die alten Zusammenhänge noch zu erweisen.

Umso schwerer wird dieses Erkennen und Erweisen, weil da und dort die Zusammenhänge schon früh sich wirklich außerordentlich gelockert haben. Es kam vor, daß eine Sprache unter die Einwirkung einer fremden Sprache, eine Religion unter die Einwirkung einer fremden Religion geriet: so ergab sich Sprach-

mischung und Religionsmischung, wodurch die in die Vergangenheit zurückführenden Fäden in Verwirrung gerieten. Und selbst wenn bei einem Volk eine ziemlich selbständige und gradlinige Entwicklung von Sprache oder Religion gesichert war, so zeigte sich, daß entweder das Idiom der höhern oder das der niedrigeren Volksschichten sich durchsetzte, daß die Religion im Volksleben eine ausgeprägte und dominierende Form annehmen oder aber mit einer bescheidenen Rolle sich begnügen mochte. Jenachdem sind Sprache und Literatur der einzelnen Völker recht verschieden orientiert. Zum Beispiel kommt in den ältesten Überlieferungen der Inder und Iranier das religiöse Element zu unbedingter und beherrschender Entfaltung, während es bei Homer und den alten Germanen im epischen Element aufgeht.

Eine Folge dieser Sachlage ist es, daß etwas, das den im Veda an die Götter gerichteten Hymnen entspräche, bei Homer nicht vorkommt. Und auch bei den spätern Griechen würden wir eine Parallele vermissen müssen, wenn nicht vor etwa zwölf Jahren in Egypten ein Gedicht des Alkaios zutage getreten wäre, das inhaltlich und metrisch sich außerordentlich nah mit jenen altindischen Hymnen berührt und das erraten läßt, daß der Typus solcher Gedichte (die indische Form des Metrums heißt Triṣṭubh) aus der Götterverehrung der indogermanischen Vorzeit stammt.

Das Lied des Alkaios ist ein Gebet an die Dioskuren und lautet in Gercke's Übersetzung (Internat. Monatsschrift 1917 col. 596 f.):

Kommt hierher, verlaßt den gestirnten Himmel
und erscheinet, gütige Hilfe bringend,
Zeus' und Leda's mächtige Söhne, Kastor
und Polydeukes!

Über Landesbreite und alle Meere
reitet ihr auf eilender Rosse Rücken,
und die Menschen rettet ihr leicht von Todes
eisigem Grauen.

Hurtig eilt ihr über der Tempel Zinnen,
laßt von fern erglühen des Mastes Spitze
und bringt Hoffnungsschimmer dem schwarzen Schiff in
nächtlicher Brandung.

Δεῦτ' Ὄλυμπον ἀστέροπον λίποντες
παῖδες ἴφθιμοι Δίος ἠδὲ Λήδας
ἰλλάωι θύμωι προφάνητε Κάστορ
καὶ Πολύδευκες.

οἲ κατ' εὔρηαν χθόνα καὶ θάλασσαν
παῖσαν ἔρχεσθ' ὠκυπόδων ἐπ' ἴππων.
ῥῆα δ' ἀνθρώποις θανάτω ῥύεσθε
ζα-κρυόεντος

εὐέδρων θρώισκοντες ὂν ἄκρα νάων
τήλοθεν, λάμπροι πρότον' ἀμφίβαντες·
ἀργαλέαι δ' ἐν νύκτι φάος φέροντες
νᾶϊ μελαίναι.

Von zwei weiteren Versen sind bloß je zwei Buchstaben erhalten. Zu den Dioskuren als Rettern in Seenot vgl. H. Hymn. Hom. 336 ff. und Eurip. Helen. 1495 ff. Auch auf den Abschnitt „Die Dioskuren" in Leopold von Schröders „Arische Religion" II (1916) p. 438—458 sei hingewiesen. — Während die Strophe bei Alkaios aus drei elfsilbigen Zeilen und einem Hexameterschluß besteht, hat sie im Veda vier elfsilbige Zeilen. Über die Genesis der elfsilbigen Zeile handelt mein Buch Maitreya-samiti (1919) p. 158 ff., und vom Hexameterschluß als selbstständiger Kurzzeile ist die Rede ebenda p. 136 ff. und besonders in meiner Schrift ‚Neue Metrik' (1920, VWV).

Himmlische Retter in der Not sind also die Dioskuren, zwei Götterjünglinge, die immer vereint vorgestellt und zu Hülfe gerufen werden. Ihrem Namen „Söhne des Zeus" entspricht im Veda die Bezeichnung „Enkel des Himmels" (*Divo napātā*), und auch im Veda gelten sie stets als die beiden göttlichen Helfer in der Not die teils, wie bei Alkaios zu Hülfe gerufen und teils wegen der Hülfe, die sie dem und jenem bereits geleistet haben, immer und immer wieder vielfältigst gepriesen werden. Auf wunderbarem Wagen kommen sie im Veda gefahren, und sie heißen da meist „Reiter" oder „Ritter" oder „Rosselenker" (*Aśvinā*) oder auch „die Untrüglichen" (*Nāsatyā* aus *na-asatyā* „die un-trüglichen") d. h. die Zuverlässigen, auf die man sich verlassen kann. Ein an sie gerichteter Veda-Hymnus lautet (in der Übersetzung Graßmann's, der bloß die Elfsilbigkeit der Originalzeilen, nicht zugleich auch wie Gercke deren Rhythmik nachahmt):

RV. I 118

1. Es komme her, o Ritter, euer Wagen
mit Adlern fahrend, huldverleihend, hülfreich,
der schneller ist als menschliche Gedanken,
mit drei Gefäßen, windesschnell, o Helden.

2. Kommt her mit eurem Wagen, der drei Sitze,
drei Teile hat, drei Räder, schnell dahinrollt.
Macht fett die Kühe, eilend unsre Rosse,
und unsre Männer machet stark, o Ritter.

3. Auf schnellem Wagen, der im Schuß herabkommt,
vernehmt, o tät'ge, diesen Schall des Preßsteins;
warum sonst nennen euch die alten Sänger
die besten Helfer in der Not, o Ritter?

4. Euch Ritter mögen her die Adler fahren,
die raschen Vögel, die den Wagen ziehen,
und die geschäftig, wie des Himmels Geier,
euch Zuverlässige zum Opfer fahren.

5. Auf euern Wagen stieg der Sonne Tochter,
die Jungfrau dort, o Helden, voller Freude;
euch mögen nah herbei die Flügelrosse,
die wunderschönen roten Vögel fahren.

6. Ihr hobt heraus den Vandana durch Wunder,
mit Kraft den Rebha, wunderbare Helden!
Den Sohn des Tugra fuhrt ihr aus dem Meere
und gabt die Jugend dem Cyavāna wieder.

7. Dem Atri, der in Feuersglut versenkt war,
gabt ihr, o Ritter, Stärkung und Erquickung;
dem Kaṇva, der geblendet, gabt ihr wieder
das Auge, seinen Lobgesang vernehmend.

8. Ihr Ritter habt dem Śayu, als er flehte,
die Kuh mit Milch gefüllt in alten Zeiten;
die Wachtel habt ihr aus der Not erlöset,
ein neues Bein der Viśpalā gegeben.

9. Ihr Ritter gabt das weiße Roß dem Pedu,
das Schlangen tötet, angespornt von Indra,

das wiehernde, den mächt'gen Feindbezwinger,
den gliederstarken Hengst, den beutereichen.

10. Drum rufen wir euch, schöngeborne Helden,
um Hülfe an, o Ritter, euch erflehend,
o kommt zu uns mit schatzbeladnem Wagen
zum Wohlergehn euch unsrer Lieder freuend.

11. O Treue, kommet mit des Adlers Schnelle,
der neusten her zu uns, ihr engverbundnen;
denn Opfer bringend ruf ich euch, ihr Ritter,
beim Aufgang jeder neusten Morgenröte.

Es gibt nun eine ganze Anzahl solcher Göttergestalten, die sowohl bei den alten Indern wie bei den alten Griechen, zum Teil auch bei den alten Römern oder bei den alten Germanen oder bei irgendeinem andern Indogermanenvolk erscheinen, — immer ererbt aus der Religion der gemeinsamen Vorzeit, aus der indogermanischen Urreligion.

Da ist der Gott des Himmels und des Tages, genannt ‚Vater Zeus', Ζεὺς πατήρ, lat. *Jū-piter* (aus *Djū-pater*), ved. *Dyáuṣ-pitā́*.

Die Göttin der Morgenröte, genannt die ‚Leuchterin', Ἠώς, lat. *aurora*, ved. *Uṣas*.

Der Sonnengott, genannt der ‚Himmlische', Ἠέλιος ἥλιος, got. *sauil*, ved. *Sūrya*.

Der Gott des Feuers, ved. *Agni*, lat. *igni-s*, altslav. *ognĭ*.

Der Gott des Windes oder des Sturmes, ved. *Vāta*, germ. *Wuotan* oder *Odin*; bei den Indern in alter Zeit meist ‚der Heuler' (*Rudra*), später euphemistisch ‚der Gnädige' (*Śiva*) geheißen.

Der Gott des Krieges, genannt ‚der Männer-mordende', ursprünglich *mās-mṛt*, woraus *māmṛt* und durch Dissimilation *māvṛt*, lat. *Mavort-* und *Mart-*, ved. *Marut-* (hier pluralisch ‚Sturmgötter').

Die himmlischen Künstler, ved. *ṛbhu-*, deutsch ‚die Elfen', Ὀρφευς.

Das Fatum (ind. *diṣṭi* ‚die Weisung' geheißen), ursprünglich ‚Schicksalsanteil, Geschick, Los', ved. *Bhaga*, slav. *Bog* ‚Gott'.

Die altindogermanische Religion war also eine Naturreligion. Die großen Mächte und Erscheinungen und Eindrücke der Umwelt erfüllten vor allem das Gemüt unserer Vorfahren mit Staunen und Ehrfurcht, sie gaben ihnen das Gefühl fürs Hohe

und Übermenschliche, fürs Göttliche und Unendliche, ihnen wandte man sich zu mit Preisgesang und Bittgebet, ihnen brachte man in Ergebenheit und Hoffnung Opfergaben dar, weihte man Speise und Trank wie himmlischen Gästen, die man zu sich einlud und um Wohlwollen und Segen bat. Also Naturverehrung und Naturkultus, aber vor allem tiefes Naturempfinden — das war das Wesen dieser Religion. Man könnte von Naturpoesie sprechen, von poetischer Empfänglichkeit für die Herrlichkeiten und Erhabenheiten wie auch für die Schrecken von Himmel und Erde und Menschenschicksal — also Poesie könnte man in dieser Naturverehrung sehen, wenn nicht zugleich eine äußerliche und doch innerlichst mit Befriedigung empfundene Opfertätigkeit damit in Verbindung stände. Dieses Opfern von Gaben und das gleichzeitige Bitten um Hülfe, das verleiht den dichterischen Äußerungen den Stempel des Religiösen, das zeigt, daß unsere Poesie in der Religion wurzelt, in ihr verankert ist.

Wir wollen nun verfolgen, was unsere Indogermanen-Religion bei den alten Indern für eine Entwicklung durchgemacht, wie sie sich da allmählich geändert und dann spätern Ansprüchen nicht mehr allgemein genügt hat, so daß gewisse radikale Neuerungen aufkamen, aus denen der Buddhismus als die bedeutendste hervorragt.

Indische Frühzeit

Also die altindische Religionsentwicklung bis zum Auftreten des Buddhismus wollen wir nun ins Auge fassen. Es handelt sich da um mehrere Jahrhunderte, etwa um die Zeit von 1200 vor Christus bis 500 vor Christus. Es war eine Zeit der Eroberung und Ausbreitung. Unsere Indogermanen waren von Westen her über den Indus gezogen gekommen, sie rückten allmählich in die Ebene des Ganges vor, breiteten sich dann auch nach Süden hin aus, ebenso nach Norden in die Hochtäler des Himālaya. So wurde in den Jahrhunderten, von denen wir sprechen, nach und nach der größte Teil der ungeheuern Halbinsel, die wir Vorderindien heißen, mit indogermanischen Einwanderern erfüllt, die gegenüber den reichlich vorhandenen Ureinwohnern als Herren auftraten, als Herren

auftreten konnten, weil sie Kultur mitbrachten. Eine ungeheure Arbeit frühester Kolonisierung wurde da geleistet. Verhältnismäßig kleine Scharen indogermanischer Abkunft mischten sich unter eine Überzahl von untergeordneten Autochthonen, eine weiße Rasse siedelte sich an unter dunklen Rassen und gründete Staaten von großer Ausdehnung, in denen der dunkelfarbigen Bevölkerung, so weit sie sich nicht in abgelegene Gegenden und Schlupfwinkel zurückzog, die Rolle von Dienern zufiel. Diese Tat uralter Eroberung und Kolonisierung hat sich in der Neuzeit wiederholt. Zum zweiten Mal hat ein Indogermanenvolk von Indien Besitz ergriffen, nachdem die vormaligen Indogermanen längst mit den ehemaligen Ureinwohnern zu einer wenig widerstandsfähigen Masse verschmolzen waren. Und wie die jetzigen Herren sich absondern von den einheimischen Indern, so war es ehemals. Die Scheidung von Weißen und Schwarzen war ein Gebot der Notwendigkeit; denn Mischung bedeutete Degeneration. Diese Degeneration ist dann schließlich im Lauf von drei Jahrtausenden natürlich doch eingetreten; aber ursprünglich hat man sich dagegen gewehrt, und als wesentlichste Wehr im Kampf gegen Rassenvermischung und Degeneration ward die Kastenordnung erfunden und eingeführt. Ja, die indische Kastenordnung ist so eine notwendige Begleiterscheinung der altindischen Kulturentwicklung, ein Erfordernis der altindischen Kulturerhaltung gewesen. Und sie wurde zum Glaubensartikel, zu einem Pol in dem zunächst aus dem Veda hervorgehenden Glaubenssystem, das wir ‚Brahmanismus' heißen.

Der zweite Pol dieses Systems war das Opferwesen. Dieses Opferwesen, in gewissem Umfang natürlich schon immer vorhanden, ist doch erst in spätvedischer und nachvedischer Zeit zur vollen und abschließenden Ausbildung gelangt. Es wurde vom Priesterstand, der es pflegte, zur zentralen Angelegenheit der Religionsübung erhoben, als die poetisch gehobene Stimmung aus der Zeit der Einwanderung sich verlor und teils mystische Spekulation, teils schulmeisterliche Genauigkeit dem Kultus ihr Gepräge aufdrückten.

Daß die poetische Stimmung, die der altvedischen Religion eigen ist, sich nicht dauernd erhielt, woran lag das? Warum mußte die frische und laute Bewunderung und Verehrung der Natur zu einem stillen Naturempfinden und Naturdeuten werden? Warum der Po-

lytheismus sich in einen Pantheismus umwandeln? Es liegt Fortschritt in dieser Entwicklung, es liegt aber auch Rückschritt darin. Fortschritt, insofern das religiöse Denken dem Weltganzen, der Welteinheit zustrebte. Rückschritt, insofern dadurch die frische Empfindung für das Wesen der alten Göttergestalten verblaßte und der Glaube an sie untergraben wurde. Man gewann Einsicht in die Allnatur, entdeckte als Urgrund den Geist (*ātman*) oder das Heilige (*brahman*) und versenkte sich in ehrfürchtige Betrachtungen über diesen Urgrund. Die hehren Göttergestalten der Vorzeit aber erschienen nun bloß noch sozusagen als Halbgötter, als überirdische Persönlichkeiten, die nur noch die Phantasie beschäftigten, nicht mehr das Gemüt erfüllten.

Man ahnt schon, wie damit der Boden für eine religiöse Neuerung, für etwas, was dem menschlichen Gemüt wieder frische Nahrung brachte, vorbereitet war. Es stand nicht anders im griechisch-römischen Altertum, als dort die Zeit kam, da man die alten Gottheiten nicht mehr verstand, als die Philosophie den Geist aufs Weltganze und auf allerlei Auffassungen desselben hingelenkt hatte. Der Umschwung hat sich da ein halbes Jahrtausend später und beim Zusammenhang der Mittelmeervölker in andern Formen vollzogen als bei den alten Indern, die durch Meer und Gebirge von der übrigen Welt abgeschnitten waren. Die neue Frucht des menschlichen Gemütes ist sozusagen später und anders gereift in dem gemäßigteren Klima des Treffpunktes dreier Kontinente als in dem isolierten Tropenlande. Was Wunder, daß diese spätere Frucht auch die schmackhaftere und heilsamere wurde, sind doch bei ihrer Vorbereitung mehrere alte Kulturen, nicht wie beim Entstehen der früheren bloß eine verzeinzelte, am Werke gewesen.

Bleiben wir noch einen Augenblick im Bilde und fassen wir Buddha's und Mahāvīra's Neuerung als eine Frucht des menschlichen Gemütes auf, wie sie sich entwickelte bei einem Indogermanenstamm, der während der Völkerwanderungen der Vorzeit aus der gemäßigten Zone in die heiße und da mitten unter dunkle Rassen geraten war. Es scheint, daß unsere Frucht in dieser besonderen Umgebung auch einen besonderen Geschmack, sozusagen einen Erdgeschmack, einen Geschmack von dem fremdartigen Boden annahm. Unter diesem Geschmack verstehe ich eine eigentümliche

Lehre, ein merkwürdiges Dogma, das seit Jahrtausenden, jedenfalls seit vorbuddhistischer Zeit in Indien Geltung hat und daselbst mit der Zeit die populärste Religionsvorstellung geworden ist, — das Dogma von der Seelenwanderung. Dieses Dogma ist für uns, die wir der abendländischen Kulturentwickelung angehören, das Fremdartigste von der Welt, ist aber für den Inder, und war schon für Buddha und seine Zeitgenossen das Natürlichste von der Welt. Es scheint in letzter Linie auf Anschauungen der Ureinwohner Indiens zurückzugehen, die dann von den eingewanderten Indogermanen nach und nach übernommen und zu einem System ausgebaut wurden. Jedenfalls in der altvedischen Zeit finden wir bei unsern indogermanischen Einwanderern noch keine Spur des Seelenwanderungsglaubens; da gelten noch Vorstellungen über Tod und Jenseits ähnlich denen der alten Griechen. Dagegen nach einigen Jahrhunderten ist bereits das ganze Sinnen und Grübeln der Denker von Seelenwanderungsideen durchsetzt. Es wird also wohl Autochthonen-Einwirkung, es wird Erdgeschmack sein, was uns da entgegentritt.

Was sagt nun die Seelenwanderungslehre? Sie sagt Zweierlei; — wenigstens in der religiös gefestigten Form, wie wir sie bei den meisten Denkern antreffen, sagt sie Zweierlei. Einmal, daß das Leben nach dem Tode nicht aufhört, sondern sich in andern Wesen fortsetzt, indem die Seele des Sterbenden in ein neues Individuum, sei dies Mensch oder Tier oder was anderes, übergeht. Zweitens aber sagt die Lehre — und das ist das Wichtigere, ist jedenfalls für den religiösen Denker das Maßgebende —, daß bei der Wiederverkörperung das bisherige Leben je nachdem belohnt oder bestraft wird, d. h. daß der Gute erwarten darf, nach dem Tode in eine glücklichere Lebenslage überzugehen, während dem Schlechten irgend eine schlimme Daseinserneuerung bevorsteht. Es vollzieht sich also auf Grund der Seelenwanderung die moralische Weltordnung. Die Empfindung liegt zugrunde, daß innerhalb eines Lebens durchschnittlich das Gute kaum oder jedenfalls nicht voll belohnt und das Böse nicht entsprechend bestraft wird; so wird also der sittliche Ausgleich von einem neuen Leben, das ans bisherige sich anschließt, gefordert. Zugleich ergibt sich aus der ganzen Lehre mit voller Natürlichkeit eine Erklärung für das jeweils gegenwärtige Schicksal eines Geschöpfs: scheint es über Verdienst

günstig sich zu gestalten, so üben offenbar gute Werke, die von dem Geschöpf in einem früheren Dasein getan wurden, ihre Nachwirkung aus, während im gegenteiligen Fall eine Nachwirkung früherer Missetaten angenommen wird. Ein etwas burleskes Beispiel für die Unzahl von Anwendungsmöglichkeiten, die der geschilderte Glaube zuläßt und zeitigt, sei der Gegenwart entnommen. Wenn da etwa ein Engländer seinen Hund zu sich in die Kutsche hineinnimmt, so staunt der naive Inder und sagt sich: dieser Hund muß aber in seinem Vorleben ein ganz besonderes Verdienst sich erworben haben, daß er jetzt im Wagen mitfahren darf. Ja auch entsprechende Erinnerungen stellen sich ein: wer mit voller Hingabe in den Seelenwanderungsglauben hineingewachsen ist, der kann bei phantasievoller Veranlagung, wo so oft die Grenze zwischen Vorstellung und Tatsächlichkeit sich verwischt, dazu kommen, sich an frühere Daseinsformen zu erinnern, er wird mit solchen Pseudo-Erinnerungen sein augenblickliches Schicksal zu deuten und in dieser Deutung seine Befriedigung zu finden wissen. Zur Zeit Buddha's und Mahāvīra's galt es für eine besondere Gabe, wenn Jemand derart sich an eine frühere Existenz oder gar an mehrere Existenzen zu erinnern vermochte.

So ist die Seelenwanderungslehre eine sittlich-religiöse Forderung von derselben Art wie die Jenseitsgedanken, die wir sonst kennen. Sie ist erstens Unsterblichkeitsglaube, insofern sie ein Leben mit dem Tode nicht für abgeschlossen hält, und sie ist zweitens Glaube an die sittliche Weltordnung, insofern sie das Schicksal der Geschöpfe mit ihren moralischen Verdiensten in Einklang gebracht sehen will. Freilich, trotzdem wir das wissen, bleibt die Lehre uns merkwürdig und fremdartig. Indem sie außer den Menschen auch die Tiere in den Kreislauf der Wiedergeburten hereinzieht, gewinnt sie zwar Anschluß an unser naturwissenschaftliches Denken, das die ganze Organismenwelt der Erde aus den niedrigsten Anfängen hervorgegangen weiß und das keine grundsätzliche Scheidung zwischen Tier und Mensch anerkennt. Aber indem sie das, was wir als ein fernes und im letzten Grunde nicht zu ergrübelndes Jenseits empfinden, in unsere Umgebung, ins Diesseits hineinverlegt, preßt sie den hohen und freien Gedankenschwung der Fest- und Feiertage in die Enge der Alltäglichkeit. Sie mag plastisch und drastisch heißen, aber sie ist zugleich auch nüchtern und kurzsichtig.

Die vorbuddhistische Religionsgeschichte Indiens hat uns auf eine besondere Grundanschauung religiöser Art geführt, auf das Dogma von der Seelenwanderung. Sie macht uns auch bekannt mit einem besonderen Grundzug der religiösen Lebensführung. Im Alter — heißt es — soll man sich aus der Welt zurückziehen und im Walde Aufenthalt nehmen. Noch genauer heißt es: wenn man grau wird, überlasse man das Hauswesen seinem Sohne und ziehe in den Wald hinaus. Die spätere Lebenstufe, in die man da eintritt, führt einen besonderen Namen, es ist die des *vana-prastha* ‚des in den Wald vorgeschrittenen'; und auch die geistliche Literatur hat eine entsprechende Schluß-Abteilung, die man erst im Walde studieren soll, es sind die sogenannten ‚Waldbücher' (*āraṇyaka*). Man kann also von einem organisierten Einsiedlertum reden. Dieses Einsiedlertum aber war eine Vorbereitung auf die indischen Mönchsgenossenschaften, die sich nicht gar lange vor Buddha's Zeit zu bilden begannen. Anstatt vereinzelt in den Wald hinauszuziehen, schlossen sich bejahrtere Männer einem hervorragenderen Einsiedler an, der ihr Meister und Leiter wurde. Es ist von verschiedenen solchen Einsiedlerhäuptern die Rede, die dann, als Buddha mit wirkungsvoller Predigt auftrat, samt ihrem Anhang zu ihm übergingen, seine eigene Mönchsgemeinschaft bilden halfen.

So sehen wir, wie in Indien die Mönchsvereinigungen, die Ordensbildungen, aus dem alten Einsiedlerwesen hervorgingen. Dieses Einsiedlerwesen selber aber hatte auch seine Vorgeschichte. Vielleicht hat sich der Leser selber schon gesagt, daß wir etwas Ähnliches in manchen Gegenden Deutschlands haben. Da übergibt der Bauer, wenn er in die Jahre kommt, seinen Hof dem ältesten Sohne und zieht sich auf sein Altenteil zurück; er wird das, was der Inder *vana-prastha* ‚in den Wald vorgerückt' heißt. Bei uns ist nun dies eine weltliche Gepflogenheit, eine Sitte, ein Brauch; bei den Indern, wo alles eine religiöse Färbung erhielt, ward der Brauch dem Religionswesen eingegliedert, ward von ihm sanktioniert und systematisch durchgeführt und ausgebaut. So hängt also das altindische Einsiedlertum, das *vana-prastha*-Leben, und mit ihm das nachmalige Mönchswesen der indischen Religionsentwicklung mit einem uralten Brauche zusammen, der gewiß schon im indogermanischen Altertum provinzielle Geltung gehabt hat.

Daß in Indien so als Begleiterscheinung der weltlichen Religiosität eine frühe Entwicklung zum Mönchsleben hin sich einstellte, ist von der allergrößten Bedeutung geworden. Man kann sagen, daß in dieser Entwicklung sich bereits der ungeheure Gegensatz ankündigt, in dem Buddha's und Mahāvīra's Religion dem Christentum gegenüber stehen. Jenes sind Religionen der Weltflucht, Religionen des Alters, der Entsagung und Resignation, kurzum mönchische Religionen; das Christentum ist eine Religion des Weltwirkens, eine Religion der Jugend, des Strebens und der Hoffnung, mit einem Wort eine kirchliche Religion. Im Buddhismus und in Mahāvīra's Religion ist die Zentralstätte das Kloster oder was unserm Kloster entspricht, im Christentum ist es die Kirche.

Mahāvīra und Buddha

Vom Bisherigen aus übersehen wir nun den Boden, aus dem die Religionen Mahāvīra's und Buddha's hervorwuchsen. Im Hintergrund steht die indogermanisch-vedische Verehrung der Naturgewalten, ein poetischer Polytheismus. Innerlich sucht dieser nach Einheit und wird pantheistisches Grübeln, äußerlich wird er strenger Opferdienst. Zugleich bringt die Kastenordnung sozialen Zwang. Es tritt ferner das Dogma von der Seelenwanderung auf, und aus uraltem Brauch entwickelt sich Einsiedlerwesen und mönchische Lebensführung. Damit sind allerlei Anregungen gegeben, die neue Ziele fordern, — allerlei Richtungen, die neue Ziele bedingen.

Im sechsten Jahrhundert vor Christus stellen sich die Neubildungen ein. Mehrere Denker, unbefriedigt vom überlieferten Priesterwesen und seinem Opferkultus, erheben ihre Stimme und verkünden Lehren, die das Vielerlei der durcheinandergehenden Anschauungen in ein System bringen und damit die sittlichen Pflichten auf eine neue Grundlage stellen wollen. Wir kennen manche Namen von solchen Denkern, aber nur zwei von ihnen treten in hellster Beleuchtung aus dem Dunkel der Vorzeit heraus; nur diese beiden nämlich haben religiöse Gemeinschaften zu gründen vermocht, die bis auf die Gegenwart sich fortgesetzt haben, in denen ihre Gedanken und Bestrebungen wirksam geblieben sind und im Lauf der Jahrhunderte in Tausenden von literarischen Werken eine prosaische oder poetische Ausprägung erlangt haben. Die beiden Männer senden uns gewisser-

maßen durch ihre lebenskräftig gebliebenen Ordensgründungen und durch deren Literaturen ihr Eigenlicht zu, tauchen aus dunkler Ferne als Fixsterne auf, während die sonstigen Vertreter der religiösen Bewegung ihrer Zeit uns nur auf Umwegen und durch unbestimmte Kunde bekannt werden, sozusagen nur als Planeten gelten können.

1. Die Namen

Wer sind die zwei hervorragenden Geister? Wer sind die zwei Religionsstifter? Sie sind bekannt unter ehrenden Beinamen: der ältere, um 570 v. Chr. geboren, heißt ‚der große Held' (*Mahā-vīra*), der jüngere, um 550 v. Chr. geboren, ‚der Erwachte' (*Buddha*). Auch noch andere Namen solcher Art kommen vor. Jeder von beiden wird auch ‚Ehrwürden' (*Arhant*) oder ‚Herr' (*Bhagavant*) oder ‚Sieger' (*Jina*) genannt. Außerdem ist für Mahāvīra die Bezeichnung ‚Tīrtha-kara', für Buddha die Bezeichnung ‚Tathā-gata' beliebt geworden: Tīrtha-kara, wörtlich ‚Furt-macher' d. h. der eine Übergangsstelle ins Land der Erlösung hergestellt hat, läßt sich frei übersetzen mit ‚Pfadfinder' oder mit ‚Fährmann', und Tathāgata ‚der so-gegangene', d. h. ‚der den rechten Weg vorangeschritten ist' wird wohl am besten wiedergegeben durch ‚der Vorbildliche' oder ‚das Vorbild'. Alle diese Namen sind nun aber zunächst nur bei den Verehrern und Jüngern unserer beiden Meister in Gebrauch gewesen. Von Fernerstehenden wurden sie nach dem Geschlecht benannt, aus dem sie stammten; das war Sitte bei Personen von vornehmer Abkunft, wie es beide waren. Nun gehörte Mahāvīra dem Jnātṛ- und Buddha dem Śākya-Geschlechte an; das ergab für den erstern die Bezeichnung Jnātṛ-putra ‚der Sohn aus dem Jnātṛ-Geschlecht' und für den letztern die Bezeichnung Śākya-putra ‚der Sohn aus dem Śākya-Geschlecht'. Und in Anlehnung an die zweite dieser Bezeichnungen ist dann für Buddha auch der Ausdruck Śākya-muni ‚der Śākya-Denker' d. h. ‚der Weise aus dem Śākya-Geschlecht' aufgekommen; ja dieser Ausdruck ist neben dem Namen ‚Buddha' wohl der üblichste Titel geworden, unter dem unser Religionsstifter der Wissenschaft bekannt ist. Es geziemt sich, daß wir auch noch der sogenannten Taufnamen gedenken, d h. der Namen, die Mahāvīra und Buddha in der Jugend bei Eltern und Geschwistern und Kameraden geführt haben und die übrigens

auch späterhin ihnen verblieben: Vardhamāna ‚der Gedeihliche' war Mahāvīra's und Siddhârtha ‚der Glückliche' war Buddha's Taufname. So lang unser Namensverzeichnis bereits geworden ist, wir müssen auch noch feststellen, wie die Anhänger Mahāvīra's und Buddha's genannt wurden und genannt werden. In Europa hat sich, während wir von Christus aus die Worte ‚Christianus' (frz. *chrétien*) und deutsch ‚Christ', von Mohammed aus das Wort ‚Mohammedaner' gebildet haben, von Buddha aus die Ableitung ‚Buddhist' festgesetzt. In Indien selber ist bei den Brahmanen für einen Bekenner Buddha's der Terminus Bauddha d. h. ‚Buddhist' und für einen Bekenner Mahāvīra's von seinem Beinamen Jina aus der Terminus Jaina, was bei uns ‚Jinist' wäre, geschaffen worden. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch verwenden wir jetzt für Mahāvīra's Anhänger sowohl den indischen Ausdruck ‚Jaina' wie den in Anlehnung an ‚Buddhist' europäisch-geformten Ausdruck ‚Jinist'; und in gleicher Weise reden wir auch, wenn wir die Religion Mahāvīra's im Auge haben, sowohl von Jaina-Religion wie von Jinismus.

‚Name ist Schall und Rauch' wird der Leser sagen, nachdem ich ihm so viele Namen vorgeführt habe. Allein gewisse Namen sind doch mehr als Schall und Rauch, — wenn sie gedeutet werden. Schon an Beinamen wie ‚Ehrwürden' oder ‚Pfadfinder' würden sich Betrachtungen anknüpfen lassen. Wichtiger noch werden uns die Hauptnamen *Buddha* und *Mahāvīra*, wenn wir sie recht verstehen.

Buddha heißt ‚der Erwachte' d. h. der zur Erkenntnis gelangte, wir würden sagen ‚der Weise'. In eine andere Richtung führt der Name Mahā-vīra ‚der große Held': unter den Mönchen ist ein Held derjenige, der die größten Entbehrungen und Strapazen aushält, der in asketischen Übungen hervorragt; darum will ‚Mahāvīra' ungefähr dasselbe sagen wie ‚der große Asket'. Im alten Indien sprach man, wenn von Askese die Rede war, unter anderm auch vom Helden-stehen (*vīra-sthāna*), womit eine asketische Übung gemeint war, bei der man sich für einige Zeit regungslos im Freien aufstellte und sich gleichsam als Held bewährte, indem man allen Unbilden der Witterung und sonstigen Beschwerden Trotz bot. Zweck war natürlich hiebei nicht die Dokumentierung des Heldentums an sich, sondern das was bei uns die Abtötung des Fleisches

heißt. Also Buddha ‚der Weise' und Mahāvīra ‚der große Asket'. Damit ist tatsächlich der große Gegensatz, der zwischen den beiden Männern bestand, in aller Kürze gekennzeichnet. Mahāvīra war durch und durch Asket, und bei ihm ist die Theorie der Askese zu einem Grundzug seiner Lehre geworden. Auch Buddha bewegte sich noch in dieser Richtung in den jüngeren Jahren seines Mönchslebens: sechs Jahre hat er darin verharrt. Aber er gelangte dann zur Einsicht, daß die Askese ein Extrem sei, ein ebensolches Extrem wie die Genußsucht: beide Extreme seien zu vermeiden, der goldene Mittelweg sei das Richtige, kam ihm zum Bewußtsein. Und eben diese Erkenntnis hat bewiesen, daß er der Weisere von den Beiden war und daß er mit Recht den Titel ‚der Weise' führt, während mit gleichem Recht seinem ältern Zeitgenossen der Titel ‚der große Asket' beigelegt worden ist.

2. Askese und Samyak

Wir müssen nun, um historisch zu verfahren, zuerst von Askese sprechen, von dem, was Mahāvīra sein Leben lang, aber Buddha nur in jüngeren Mönchsjahren pflegte. Askese, im Sanskrit ‚Tapas', ist an sich für den Inder ein weiter Begriff, er umschließt ebensowohl Fastenübungen und Selbstbeschränkungen aller Art wie die eigentliche Kasteiung, den sogenannten ‚Kāya-kleśa' d. h. die Leibesquälung. Zweck der Askese ist zunächst immer die Abtötung der Sinnlichkeit, die Überwindung aller Naturtriebe und aller Eigenregungen, das sich-Abhärten, sich-Unempfindlichmachen gegen die Bedingungen und Einflüsse und Anforderungen von Leib und Außenwelt. Der innere Mensch mit seinen höhern Strebungen will sich durchsetzen, will sich gewaltsam der Hemmungen erwehren, die ihm fortwährend durch die Sinne und das weltliche Leben geschaffen werden. Freilich sind nun die höhern Strebungen, zu deren Gunsten in Indien Askese getrieben worden ist, vielfach solche von merkwürdiger Art gewesen. Man war überzeugt, daß die Askese ein verdienstliches Tun besonderer Art sei, daß es als solches übernatürliche Fähigkeiten verschaffe und Anwartschaft auf jenseitige Belohnung mit sich bringe. Die Entbehrungen und die Leiden, die man sich willkürlich auferlegte, trugen einem im Leben selbst den Geruch der Heiligkeit und nach dem Tode ein höheres Glück ein.

Diese Anschauung, so merkwürdig sie uns jetzt erscheinen mag, beruht wieder auf uralten Religionsvorstellungen, die aus der indogermanischen Vorzeit stammen und die auch in altgermanischen Bräuchen ihre Spur hinterlassen haben. Die Indogermanen waren überzeugt, daß ein sittliches Verdienst, das durch freiwillige Entbehrung oder auf anderm Wege erworben war, und daß im Besondern die Unschuld, sobald eine Notlage sich einstellt, auf übernatürliche Hülfe, auf den Beistand der Götter rechnen dürfe. Man durfte den Göttern gegenüber pochen auf sein Verdienst oder seine Unschuld, durfte die Errettung aus der Not von ihnen verlangen, man appellierte sozusagen an die sittliche Weltordnung, deren Hüter die Götter waren. Und man hieß diesen Notschrei an die Götter ein Bedrängen oder Herausfordern der Götter, das sich vollzog durch einen Schwur, der lautete:

> So wahr ich dies oder jenes Verdienst mir erworben habe — oder so wahr ich unschuldig bin, verlange ich Hülfe von den Göttern.

Der Ausdruck für das ‚Bedrängen der Götter' lebt nach in gr. ὄμνυμι τοὺς θεούς zu übersetzen ‚ich beschwöre die Götter'; in Indien sprach man im gleichen Sinne vom ‚Bedrängen der Weltordnung': *ṛtám amiti* (wo *am-* = gr. ὀμ-). Der Schwur heißt im Indischen *satya-kāra* das ‚So wahr'-Sagen.

Auf dem ganzen Glauben, der sich da ausspricht, beruhen die sogenannten Gottesurteile, die Überzeugung, daß der Unschuldige gefeit ist gegen die Gefahr, in die man ihn versetzt und die den Tod jedes Andern herbeiführen würde. In Indien nur hat dieser Glaube an die höhere Hülfe, deren das sittliche Verdienst, die Entsagung, die Unschuld, die Heiligkeit versichert sein dürfen, die Wendung genommen, daß im Besondern von der Askese höhere Wirkungen erwartet werden. Man kann aber nicht sagen, daß gerade Mahāvīra oder Buddha von dieser Annahme beherrscht oder geleitet gewesen wären. Vielmehr sprachen sie mit Verachtung von Leuten, die sich der Askese um des Glorienscheins, der dieselbe umgab, und um jenseitigen Glückes willen widmeten. Ihr eigenes Ziel bei Entsagung, Verzicht und Kasteiung war keine irdische oder himmlische Belohnung, wie das populär-indische Denken es sich ausmalte, sondern einzig die Erlösung.

Mit dem Worte ‚Erlösung' — auf Sanskrit ‚die Mukti' oder ‚der Mokṣa' — streifen wir einen neuen Grundbegriff des indischen religiösen Denkens

jener Zeiten, in die Mahāvīra und Buddha eingetreten waren. Doch ehe wir diesen Begriff genauer umschreiben, müssen wir uns noch einmal der Stellungnahme zuwenden, die Mahāvīra und Buddha der Askese gegenüber einnahmen. Beide waren in vornehmen Familien aufgewachsen, hatten dann selber Familie gegründet und waren schon mit ungefähr 30 Jahren des weltlichen Treibens völlig überdrüssig geworden, so daß sie Mönche wurden und sich nun der Askese befleißigten mit dem ganzen Eifer ihrer kräftigen Männlichkeit. Aber die Askese wurde zu ihrem Prüfstein. Mahāvīra ging in ihr auf und hat sein ganzes Gedankensystem nach ihr eingerichtet; sie wurde seine leitende Idee. Buddha dagegen ist nach mehreren Jahren über die Askese hinausgewachsen und hat eine leitende Idee höherer Art gefunden, die in Indien noch nicht verkündet worden war, eine Idee, die ihn fortab beherrschte und nach der seine eigene Lehre sich formte. Auf die leitende Idee aber kam da alles an. Denn sittliche Grundsätze und religiöse Nebenvorstellungen hatten Mahāvīra und Buddha ziemlich dieselben. Ja nicht bloß sie selber stimmten darin in der Hauptsache miteinander überein, sondern sie berührten sich in den moralischen und religiösen Allgemeinheiten auch mit den sonstigen ernsten Denkern ihrer Zeit. Selbst die Priester der überkommenen Religion, des Brahmanismus, standen ihnen in den Anschauungen über Moral und Weltgeschehen nicht allzufern; nur waren diese Priester an die soziale Engherzigkeit der Kastenordnung und durch ihren Opferkultus an das Töten von Opfertieren gebunden, welch letzteres den Mönchen als ein äußerst sündhaftes Tun erscheinen mußte, da sie im Töten von Mensch oder Tier die schlimmste Sünde erblickten.

Also auf die leitende Idee kommt alles an. Wie sehr dieser die Einzelheiten sich unterordnen, das sieht man am deutlichsten bei Mahāvīra: ihm erscheint die ganze Ethik, soweit sie nicht durch die fünf Gebote ‚du sollst nicht töten‘ usw. bestimmt ist, unter dem Gesichtspunkte der Askese. Er unterscheidet demgemäß äußere und innere Askese. Zur äußern rechnet er alles, was der Inder im weitesten Sinne als Askese auffaßte, nämlich alle Entbehrungen irgendwelcher Art, die man sich auferlegt, jeden bewußten Verzicht in Nahrung, Kleidung und dergleichen. Außerdem gehört natürlich dazu auch das, was im strengerem Sinne Askese heißt: der Zwang, den man dem Körper durch allerlei Übungen

und Gelübde, unter anderm durch das ‚Heldenstehen', von dem oben gesprochen wurde, auferlegt. Völlig neu war nun, daß Mahāvīra all diesen mehr oder weniger strengen Formen der eigentlichen Askese als etwas ganz Paralleles die innere Askese hinzufügte, daß er auch Bescheidenheit, Dienstfertigkeit und ähnliche allgemeine Pflichten samt den spezifisch-mönchischen Pflichten der Meditation usw. als Askese auffaßte und bezeichnete. Dabei ereignet es sich übrigens, daß das, was wir ‚Selbstbeherrschung' heißen und was wir jedenfalls der innern Askese zugeteilt erwarten, bei Mahāvīra vielmehr der äußern Askese unterstellt ist. Und auch noch in einem andern Punkte mag es uns scheinen, daß die Scheidung zwischen äußerlichen und innerlichen Formen der Askese nicht ganz einwandfrei durchgeführt sei. Doch anstatt da mit Kritik hervorzutreten, will ich lieber die ganze Klassifikation der Askese in den Grundzügen vorführen und dem Leser selbst das Urteil überlassen. Sie findet sich zweimal im Jaina-Kanon: im ersten Upāṅga (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VIII 2, 1883, p. 38—44) und im fünften Aṅga.



Sowohl die äußere wie die innere Askese wird sechsfach gegliedert. Zur ersteren gehören:

I. Anaśana ‚das Nicht-essen' d. h. das Übergehen gewisser Mahlzeiten.

II. Avamôdarikā ‚das Wenig-essen'; gemeint sind Selbstbeschränkungen in Nahrung, Kleidung usw., auch Selbstbeschränkungen im Äußern heftiger Empfindungen (also ‚Selbstbeherrschung') und im Verursachen von Geräuschen (also ‚leises Wesen').

III. Bhikṣā-caryā ‚der Almosengang'.

IV. Rasa-parityāga ‚der Verzicht auf Schmackhaftes'.

V. Kāya-kleśa ‚die Körperqual'; gemeint ist das Zwingen des Körpers, nämlich das regungslose Verharren in bestimmten Körperhaltungen, auch das Sichnichtkratzen, das Nichtspucken und der Verzicht auf Körperpflege.

VI. Pratisaṃlīnatā ‚die Einkehr bei sich selbst' d. h. das stille Verweilen an einsamem Orte mit möglichster Dämpfung der Sinnestätigkeit und der starken Empfindungen: einer Schild-

kröte gleich, die ihre Glieder einzieht, soll man sich von der Außenwelt abschließen, um sich in gute Gedanken zu versenken.

Zur inneren Askese wird gerechnet:

I. Prāyaś-citta ‚das Denken an Besserung' d. h. Beichte und Buße.

II. Vinaya ‚das schickliche und sittsame Betragen'.

III. Vaiyāpṛtya ‚die Dienstfertigkeit'.

IV. Svādhyāya ‚das Studium'.

V. Dhyāna ‚die Meditation'.

VI. Vyavasarga ‚die Abkehr von der Welt' d. h. die Bemühung aus den Verkettungen des Daseins, aus dem sogenannten Saṃsāra, loszukommen.

Alle sittlichen Bestrebungen auf Begriffe gebracht hören sich etwas hohl und etwas mühsam an. So hat der Leser vielleicht keinen voll befriedigenden Eindruck von der ganzen Klassifikation bekommen. Aber durchaus deutlich wird ihm nun die Persönlichkeit Mahāvīra's und indirekt auch diejenige Buddha's. Mahāvīra will sich streng und gewaltsam lösen vom Zwang der Leiblichkeit und von den Einflüssen der Weltlichkeit. So ordnet sich ihm sein ganzes sittliches und religiöses Streben unter dem Begriff der Askese; auch die allgemeinen Menschenpflichten der Bescheidenheit und des guten Betragens werden ihm zu Selbstbeschränkung, zu Selbstbeherrschung, zu Selbstzähmung, kurzum zu Arbeit an seinem Ich. Daß Buddha, wenn er die Askese allmählich als ein eitles Extrem erkannte und sich von ihr lossagte, damit nicht alles verwarf, was Mahāvīra darunter verstand, ist selbstverständlich. Auch er forderte Beichte und Buße, auch er pries Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung; nur die Selbstzähmung verwarf er, jenes dem Körper allerlei Entbehrungen und Qualen auferlegende Treiben, das man durchschnittlich unter Askese verstand und das bei Mahāvīra unter die sogenannte äußere Askese eingeordnet ist. Vor allem aber — und das ist das Wesentliche — fand Buddha für seine Bestrebungen einen neuen und besseren Oberbegriff, eine humanere Grundvorstellung: bei ihm lautet das leitende Wort nicht *Tapas* ‚Askese', sondern *Samyak* ‚recht, richtig'. Rich-

tig oder gut soll alles Denken und Tun und alles Reden sein. Es entspricht dem allgemein-indischen Zug zur Systematisierung, daß auch Buddha eine entsprechende Klassifikation aufgestellt hat — eine achtteilige Samyak-Klassifikation, die wir der zwölfteiligen Tapas-Klassifikation Mahāvīra's gegenüberstellen können. Diese Samyak-Klassifikation oder das, was unter ihr begriffen wird, führt den Namen ‚der edle achtteilige Pfad' (*ārya-aṣṭâṅgika-mārga*). Er umfaßt Folgendes:

I. Samyag-dṛṣṭi ‚Richtige Anschauung' oder ‚rechtes Glauben'
II. Samyak-saṃkalpa ‚Richtiges Wollen' oder ‚rechtes Entschließen'.
III. Samyag-vāc ‚Richtiges Wort' oder ‚rechtes Reden'.
IV. Samyak-karmânta ‚Richtige Tat' oder ‚rechtes Tun'.
V. Samyag-ājīva ‚Richtiger Lebensbedarf' oder ‚rechtes Leben'.
VI. Samyag-vyāyāma ‚Richtige Anstrengung' oder ‚rechtes Streben'.
VII. Samyak-smṛti ‚Richtiges Erinnern' oder ‚rechtes Gedenken'.
VIII. Samyak-samādhi ‚Richtige Meditation' oder ‚rechtes Sichversenken'.

Eine Folge der geschilderten Sachlage ist es, daß Mahāvīra und die Seinigen an Buddha und seinem Anhang vor allem die Askese vermißten, daß sie das Leben der buddhistischen Mönche zu behaglich und zu weltlich fanden. Und es scheint, daß diese Empfindung in Indien schließlich durchdrang; denn sie wird es sein, die nachmals das Verschwinden des Buddhismus in seinem Mutterlande, welches den Jinismus bis auf die Gegenwart vertrug, herbeiführte. Eine jinistische Stimme der Spätzeit hat das gemeinte Verdikt in folgende Form gebracht:

mṛdvī śayyā, prātar utthāya peyaṃ,
bhaktaṃ madhye, pārakaṃ câparâhṇe,
drākṣā-khaṇḍaṃ śarkarā cârdharātre
mokṣaś cânte Śākya-putreṇa dṛṣṭaḥ.

Ein weiches Lager, früh beim Aufstehn dann ein Trunk,
Mittags die Mahlzeit, abends wieder was zu beißen,
bei Nacht noch Süßigkeiten und zum Schluß Erlösung:
so hat's der gute Śākya-Sohn sich ausgeheckt. (Fortsetzung folgt.)

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten

von
F. I. Schtscherbazkoj
Aus dem Russischen übersetzt von
O. Strauß.

Vorbemerkung des Übersetzers

Dem um die Erforschung der indischen Philosophie hochverdienten russischen Gelehrten Professor F. I. Schtscherbazkoj verdanken wir ein zweiteiliges Werk über die Erkenntnistheorie und Logik der buddhistischen Yogācāra-Schule. In dem ersten, 1903 zu St. Petersburg erschienenen Teile gibt der Verfasser nach einer Einleitung, welche die philosophische Seite des Buddhismus, ihr Verhältnis zur übrigen indischen Philosophie sowie Leben und Werke des großen Yogācāra-Lehrers Dharmakīrti und seines Kommentators Dharmottara behandelt, eine Übersetzung des Nyāyabindu (d. h. kurzer Leitfaden der Logik) von Dharmakīrti mit dem Kommentar (ṭīkā) des Dharmottara nebst umfangreichen eignen Anmerkungen. Der zweite Teil vom Jahre 1909 enthält eine auf den ersten Teil gegründete systematische Darstellung, deren Bedeutung mich veranlaßte, die unfreiwillige Muße einer langen Gefangenschaft in Indien zu ihrer Übersetzung zu benutzen. Mit Einwilligung des Herrn Verfassers und dank dem Entgegenkommen des Herrn Verlegers kann diese Übersetzung nunmehr dem deutschen Publikum zugänglich gemacht werden.

Einleitung

Die Lehre von der Wahrnehmung und dem Schluß ist gemäß der in Indien üblichen Terminologie die Lehre von den Quellen und den Grenzen der Erkenntnis. Demgemäß ist es üblich, sie Erkenntnistheorie zu nennen; sie hat in Indien wie im Westen danach getrachtet, sich selbst an die Stelle aller ihr vorangegangenen Philosophie zu setzen. In Indien erscheint sie als die Schöpfung zweier buddhistischer Philosophen: Dignāga und Dharmakīrti. Da die Arbeit des Ersten fast vollständig in die Arbeit des Zweiten übergegangen ist und in ihr ihre endgültige Form empfangen hat, so verstehen wir unter der Philosophie Dharmakīrtis die gemeinsame Arbeit der beiden Philosophen.

In der Einleitung zum ersten Teil des vorliegenden Werkes war schon kurz hingewiesen auf die Bedeutung der buddhistischen Lehre

über Logik und Erkenntnistheorie sowohl für die Entwicklungsgeschichte der buddhistischen Gelehrsamkeit selbst als auch für die Geschichte der indischen Philosophie überhaupt. Auch waren schon einige Versuche gemacht worden, die buddhistischen Spekulationen zusammenzustellen mit den parallelen Ideen, die aus der abendländischen Philosophie bekannt sind.

Der vorliegende zweite Teil unsres Werkes enthält die systematische Darlegung der buddhistischen Erkenntnistheorie, wobei überall wo es die uns zugänglichen indischen und tibetischen Quellen gestatteten, der Zusammenhang der buddhistischen Lehre mit den vorangehenden Lehren und ihr Einfluß auf den nachfolgenden Zustand der Philosophie in Indien aufgezeigt worden ist. Die Zusammenstellungen mit den Spekulationen des Abendlandes, die auch im ersten Teil in den Anmerkungen zu der Übersetzung von Dharmakīrtis Werk nur gelegentlich und selten dort gemacht waren, wo sie sich besonders aufdrängten, fehlen in diesem Teil vollkommen, mit seltenen Ausnahmen, wo sie auch dann nur die Bedeutung einer Unterstützung haben als Parallele, die das Verständnis der indischen Spekulation zu erleichtern geeignet ist. Diese Beschränkung ist von uns absichtlich beobachtet worden, und nicht ohne einiges Bedauern, da sich Zusammenstellungen man kann sagen bei jedem Schritt aufdrängten. Zwei Erwägungen haben uns dabei geleitet. Erstens ist die Frage der Ähnlichkeit bei der Aufstellung des Erkenntnisproblems in dem buddhistischen und einigen europäischen Systemen unsrer Meinung nach so interessant und kann so tief in die Einzelheiten verfolgt werden, daß sie eine besondere Untersuchung von Seiten der Spezialisten erfordert. Zwar hat sich die im ersten Teil von uns ausgesprochene Hoffnung, das System Dharmakīrtis werde nicht nur in dem engen Kreise der Indologen sondern auch unter den Historikern der Philosophie das Interesse auf sich ziehen, bis heute im allgemeinen nicht verwirklicht, es ist aber auch nichts hervorgetreten, was unsern Glauben an diese seine Bedeutung hätte ins Wanken bringen können. Die oberflächlichen Urteile von Personen, die nicht nur ein aufmerksames Studium oder Nachdenken der buddhistischen Lehre sondern auch die elementarste Bekanntschaft mit dem Gegenstande vermissen ließen, konnten freilich am wenigsten unsern Glauben ins Wanken bringen.

Ein anderer Grund, warum wir die Aufgabe der Vergleichung der buddhistischen Erkenntnistheorie mit den abendländischen Systemen nicht auf uns nehmen wollen, besteht darin, daß sie, wie sie sich uns darstellt, ein Angelpunkt ist und viele jener Fragen entscheidet, die gerade heutzutage den Gegenstand des Streites zwischen den Philosophen der verschiedenen Richtungen bilden. Darum kann keine Vergleichung, die eine vergleichende Wertung der indischen Spekulationen zur Folge hat, der Subjektivität entgehen. Beispiele dafür haben wir vor Augen. Gar nicht zu reden von der lauten Freude Schopenhauers, dem es schien, daß die indischen Weisen dasselbe wie er geschaut hätten, gibt es auch andere Beispiele, wo subjektives Entzücken manchmal auch ernster wissenschaftlicher Arbeit eine recht einseitige Richtung gegeben hat. Die Übereinstimmung der Resultate indischen und europäischen Denkens läßt sich leicht zur Bekräftigung der Wahrheit einer gegebenen These verwenden auf der Basis, daß die Wahrheit nur eine, der Irrtum aber unendlich mannigfaltig ist. Da es aber fast kein abendländisches System gibt, das sich nicht auch in Indien fände,[1]) so beweist das bloße Faktum der Übereinstimmung nichts, da sich darauf alle berufen können, der Dualist und der Monist, der Skeptiker und der Dogmatiker, der Realist und der Idealist, der Materialist und der Spiritualist. Was allein aus diesen Übereinstimmungen folgt, ist nach Freytags richtiger Bemerkung, daß nicht Zufall und Willkür den Entwicklungsgang der Philosophie bestimmen, sondern daß es gerade auch für die philosophischen Probleme ein inneres Gesetz der menschlichen Natur gibt, kraft dessen bei den verschiedensten Völkern unter den verschiedensten Bedingungen das philosophische Denken zu denselben Resultaten führt. Auf Grund aller dieser Erwägungen meinen wir, daß die vergleichende Wertung der indischen Spekulationen die Historiker der allgemeinen Philosophie beschäftigen sollte. Der Anfang auf diesem Gebiete ist durch Professor Freytags Arbeit gemacht. Wir gestatten uns von neuem die Hoffnung auszusprechen, daß unsre russischen Philosophen sich herbeilassen werden, ein indisches System einer eingehenden Wertung zu unterziehen, geben wir ihnen doch ein nach unsrer festen Überzeugung viel interessanteres Material als das, worüber ihr deutscher Kollege verfügte. Leider fehlt ihnen ohne die Bekanntschaft mit den orientalischen Sprachen die Mög-

lichkeit der Kritik gegenüber unsrer Arbeit. Für viele aber bedeutet das Studium dieser Sprachen ein unüberwindliches Hindernis. Ihnen bleibt freilich nichts andres übrig als unsre Resultate zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit zu nehmen. Dazu erleichtern wir ihnen ihre Aufgabe nicht, da wir bei der Beschränkung unsres Gesichtskreises auf das Gebiet der indischen Systeme unsern Text mit indischen Ausdrücken färben mußten.

Indem wir es also den Spezialisten überlassen, die Figur des großen buddhistischen Philosophen in die Arena der Weltgeschichte einzuführen, verweilen wir mit desto größerer Aufmerksamkeit bei seiner zentralen Bedeutung in der Geschichte der indischen Philosophie.

Die ganze Bedeutung Dharmakīrtis für die Geschichte der indischen Philosophie vollständig darlegen, hieße eine Geschichte der indischen Philosophie schreiben. Wirklich hat sich bis jetzt der Historiker mit Bedenken von einer solchen Aufgabe zurückgehalten. Der Anfang der indischen Philosophie, der Anfang der literarischen Geschichte der brahmanischen Systeme wurde nach einheimischer Tradition ins 5. Jahrhundert v. Chr. verlegt; damals waren nach ungefährer Annahme die grundlegenden Traktate der Hauptsyteme aufgezeichnet worden. Diese Traktate bilden bis heute die unerschütterliche Basis der zeitgenössischen indischen Philosophie, im Laufe der Jahrhunderte haben sie in den Augen des Brahmanismus heilige Autorität bekommen. Die nicht-brahmanischen Systeme, darunter der Buddhismus, spielen in dieser Entwicklung keine irgendwie merkliche Rolle und existieren gleichsam überhaupt nicht. Uns ist der Beweis gelungen, daß die grundlegenden Traktate der brahmanischen Systeme in der Form, in der sie auf uns gekommen sind, in dieselbe literarische Epoche gehören müssen, in die der buddhistische Idealismus gehört, d. h. fast 1000 Jahre später, als allgemein angenommen wurde. Die weitere Geschichte der brahmanischen Philosophie ist im Verlaufe von wenigstens drei Jahrhunderten ein ununterbrochener bitterer Kampf zwischen Buddhisten und Brahmanen. Während der darauf folgenden drei Jahrhunderte wird die Stimme des Buddhismus schwächer, um dann vollständig zu verstummen, der Buddhismus verschwindet aus Indien und fällt in der indischen Philosophie der Vergessenheit anheim. Der Historiker folgt mit lebhaftem Interesse den Peripetien

dieses heißen Streites auf dem Felde der Ideen, da er darin den Kampf ewiger Ideen sieht, den Kampf des Realismus mit dem Idealismus.

Hinter den Kulissen des philosophischen Kampfes ging zweifellos ein Kampf zwischen Menschen, den Trägern dieser Ideen, vor sich. Er ist uns wegen des Fehlens direkter Zeugnisse wenig bekannt. Sein Sinn jedoch und sein endgültiges Resultat, die Niederlage des Idealismus, sind uns klar aus dem Reflex in der Geschichte der Philosophie. Die Niederlage war aber nicht vollständig, denn der Kampf mit den Buddhisten hat tiefe Spuren in fast allen Systemen hinterlassen. Abseits von dieser Bewegung waren offenbar die Systeme Sāṃkya-Yoga, die schon vor dem Kampf mit dem buddhistischen Idealismus in festen Formen versteinert waren und wenig an ihm Teil hatten. Die realistischen Systeme Mīmāṃsā, Nyāya und Vaiśeṣika bewahrten ihren Idealismus nicht nur unversehrt, sondern führten ihn zu jener äußersten Absurdität durch, die zur Diskreditierung der indischen Philosophie bei oberflächlicher Bekanntschaft mit ihr viel beigetragen hat. Dennoch haben sich diese Systeme vom Buddhismus viele Einzelheiten angeeignet. Freilich waren diese Entlehnungen verhüllt vermöge einer gewaltsamen Interpretation der Grundtexte. Den Kern der buddhistischen Lehre hat, wiederum in dieser verhüllten Weise, das in Indien verbreitetste System, der Vedānta, aufgenommen. Mittels gewaltsamer Interpretation seines Grundtextes hat Saṃkara den buddhistischen Idealismus in das System eingeführt.

Nach der Entscheidung des Kampfes zwischen Buddhismus und Brahmanismus zu Gunsten des letzteren hört jeder Fortschritt in der indischen Philosophie auf, sie versinkt in tote Scholastik. Die Philosophie in Indien wird in der Tat unbeweglich, und da in Folge der Besonderheit der indischen Literaturformen die Grundtexte der brahmanischen Systeme, wie erwähnt, im Anfang des Kampfes mit dem buddhistischen Idealismus aufgezeichnet, diesen Kampf überlebten und sich mit einer freilich in manchen Stücken veränderten Interpretation bis heute erhielten, so bietet sich jenes Bild jahrhundertelanger Unbeweglichkeit, das auf den ersten Blick die Aufmerksamkeit des Historikers auf sich zieht.

Das ist die Bedeutung Dharmakīrtis in der Geschichte der indischen Philosophie.

Kapitel I.

Zur Geschichte der indischen philosophischen Systeme.

Die sechs brahmanischen Systeme. Ihr angebliches Alter. Ihre Beziehung zu den buddhistischen philosophischen Lehren. Widerlegung des buddhistischen Idealismus in den Sūtras des Bādarāyaṇa. Diese Sūtras nicht früher als das 5. Jahrhundert n. Chr. verfaßt. Annähernd zu derselben Epoche gehören die Sūtras des Jaimini. Widerlegung des buddhistischen Idealismus in den Sūtras des Gotama. Literaturgeschichte des Nyāyasystems. Die Zeit Gotamas und Vātsyāyanas. Polemik zwischen buddhistischen und brahmanischen Logikern. Einfluß der buddhistischen Lehre auf den Vedānta. Umarbeitung des Nyāyasystems unter dem Einfluß der Buddhisten.

In historischer Zeit war es im brahmanischen Indien üblich, im Ganzen sechs Hauptsysteme der Philosophie aufzuzählen, von denen jedes auf einem ursprünglichen Texte beruhte, der in einer Art kurzer Aphorismen oder Sūtras dargestellt war. Eigentlich gab es viel mehr philosophische Systeme. Mādhava in seinem bekannten Überblick aller Systeme [2]) zählt deren sechzehn auf, aber alle übrigen Systeme erkennen entweder die Autorität der hl. Schrift nicht an wie die Cārvākas, Buddhisten und Jainas,[3]) oder sind nur Unterabteilungen eines der sechs Systeme wie z. B. das System des Rāmānuja, das eine Unterabteilung des Vedānta ist, oder sie haben keine große Verbreitung und Bedeutung, oder schließlich sie beziehen sich überhaupt nicht auf Philosophie wie z. B. das System der Pāṇini-Anhänger, welche sich mit Grammatik aber nicht mit Philosophie befaßt haben.

Nur um im Resultat die volle sakramentale Zahl des 16-Systems zu erhalten, wurden sie künstlich den philosophischen Systemen zugezählt. Die sechs Systeme werden also aufgezählt, weil sie die bekanntesten sind, sowohl nach ihrer Verbreitung als auch nach ihrer inneren Bedeutung.

Diese sechs Systeme können eingeteilt werden in drei Paare, weil zwischen einigen von ihnen eine unzweifelhafte Nähe des grundlegenden Standpunkts existiert. Die Systeme Nyāya und Vaiśeṣika können realistisch genannt werden, da beide die Realität der Außenwelt verteidigen. Sāṃkhya wird als Vertreter des indischen

Rationalismus angesehen, da es bemüht ist, das ganze Weltgebäude aus zwei Grundprinzipien mittels rationaler Evolution zu erklären. Yoga übernimmt fast alle theoretischen Grundlagen des Sāṃkhya, beschäftigt sich aber selbst nicht mit der Untersuchung theoretischer Fragen, sondern richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Handlungen und Übungen, durch die angeblich übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten erreicht werden; darum gilt dies System als Vertreter des indischen Mystizismus. Mīmāṃsā und Vedānta endlich stehen im engsten Zusammenhang mit der Religion. Das erste befaßt sich hauptsächlich mit Exegese der hl. Schrift und behandelt nur gelegentlich philosophische Fragen, das andre aber, auf der Schrift beruhend, errichtet auf dieser Grundlage das abgeschlossene System des indischen Pantheismus. Die Sūtras des Nyāya werden dem Gotama zugeschrieben, die des Sāṃkhya dem Kapila, die des Yoga dem Patañjali, die der Mīmāṃsā dem Jaimini, die des Vedānta dem Bādarāyaṇa.

Alle diese Persönlichkeiten haben ganz oder teilweise mythischen Charakter. So wird Bādarāyaṇa mit Vyāsa, dem mythischen Sammler der vedischen Hymnen und des Mahābhārata identifiziert, Kapila mit dem vedischen Ṛṣi desselben Namens usw.

Unzweifelhaft geht der Anfang der philosophischen Systeme in eine sehr alte Periode zurück. Ohne von Vedānta und Mīmāṃsā zu reden, die sich unmittelbar an die vedische Periode der Sanskrit-Literatur anschließen, müssen auch Sāṃkhya und Yoga in hohes Altertum hinaufreichen. In den ältesten Upaniṣads werden sie nicht erwähnt, aber in der ganzen Reihe der Upaniṣads der späteren Zeit, die zum schwarzen Yajurveda und Atharvaveda gehören, sind deutliche Spuren der Bekanntschaft mit dem Sāṃkhyasystem sichtbar.[4]) Das Mahābhārata ist in seinen philosophischen Teilen voll von Vorstellungen, die von diesem System abhängen. Beide verwandte Systeme, Sāṃkhya und Yoga, werden „*sanātane dve*“ genannt. Ihr Anfang muß auf viele Jahrhunderte v. Chr. zurückgehen und geht jedenfalls dem Erscheinen des Buddhismus voraus. Bekanntlich hat der Buddha selbst lange Yoga studiert, und in einigen Zügen seiner Lehre hat man vielfach nicht ohne Grund den Einfluß des Sāṃkhya gesehen.[5]) Zwar sind Nyāya und Vaiśeṣika offenbar später aufgetreten, aber die Erwähnung von Logikern und Dialektikern im Mahābhārata und in den Gesetzen des Manu be-

weist zweifellos, daß die Wurzeln dieser Systeme ebenfalls in die Epoche vor dem Beginn unserer Zeitrechnung zurückgehen.

Aber Anfang oder Keime der bekannten philosophischen Systeme und Autorschaft der Sutren ist lange nicht ein- und dasselbe. Die mehr oder minder zuverlässige Geschichte jedes grundlegenden Sanskrittextes, insbesondere wissenschaftlichen Inhalts (*mūla*), beginnt dann, wenn seine Existenz von einem über ihn geschriebenen Kommentar bestätigt wird. Wenn man in Übereinstimmung mit der indischen Tradition zugibt, daß die mythischen Begründer der Systeme und die Autoren der Sutren ein- und dieselben Personen sind, dann ergibt sich als Zwischenraum zwischen den Sutren und den ersten auf uns gekommenen Kommentaren über sie eine Lücke von tausend Jahren und manchmal noch mehr. Indessen zeigt der Charakter der Probleme, ihre Behandlung und Entscheidung in den Sutren und Glossen nicht einen solchen Unterschied, der zwischen ihnen einen Zeitraum von tausend Jahren zuzugeben gestatten würde. So ist der älteste Kommentar zu den Nyāyasūtras von Vātsyāyana und gehört ins 5. Jahrhundert n. Chr. Zwar bietet Vātsyāyana verschiedene Erklärungen für einige Stellen, und manche Gelehrte[6]) glauben darin den Beweis sehen zu dürfen für seine zeitliche Entferntheit von dem Autor der Sutren, deren Sinn vergessen werden konnte, aber erstens sind solche Schwankungen der Interpretation sehr selten bei Vātsyāyana und zweitens sind solche ausnahmsweise vorkommende Schwankungen ohne großen Zwischenraum zwischen dem Erklärer und seinem Text möglich. Vielmehr muß man im Gegenteil aus der äußersten Seltenheit dieser Schwankungen auf die zeitliche Nähe der beiden Autoren schließen. Endlich ist es schwer zuzugeben, daß der Autor des Bhāṣya d. h. des Kommentars, der nicht nur erklärt, sondern auch kritisiert und den Grundtext ergänzt, nichts ihm zuzufügen oder zu verändern gefunden hätte, wenn er von ihm um tausend Jahre entfernt gewesen wäre. Zwischen Text und Kommentar ist volle Übereinstimmung und Gleichartigkeit, während wir wissen, daß die Philosophie im Laufe dieser Periode sich verändert und entwickelt hat. Tausend Jahre vor Vātsyāyana hatte die Philosophie sicherlich einen andern Charakter, sowohl inhaltlich, als auch in den Behandlungsmethoden der Probleme.[7])

Dasselbe läßt sich bezüglich des Vaiśeṣikasystems sagen. Der

älteste auf uns gekommene Kommentar der Sutren des Kaṇāda ist das Werk Praśastapādas. Es ist uns gelungen zu beweisen, daß es zweifellos nach Dignāga und Dharmākīrti geschrieben worden ist und zwar unter ihrem Einfluß, daß es also frühestens ins Ende des 7. Jahrhunderts gehört, wahrscheinlich noch später.[8])

Freilich ist zwischen den Sutren des Kaṇāda und dem Kommentar des Praśastapāda ein großer Unterschied. Das Werk Praśastapādas ist nicht eine Erklärung der Sutren des Kaṇāda, obwohl es sich sein Kommentar (bhāṣya) nennt. Es ist nach Form und Inhalt ein ganz selbständiges Werk. Der Form nach stellt es sich dar als eine systematische Darlegung der Vaiśeṣikalehre, ohne im geringsten der Reihenfolge der Darstellung des Gegenstandes in den Sutren des Kaṇāda zu folgen. Dem Inhalt nach gibt es, besonders in den der Logik gewidmeten Teilen, eine ganz neue, unter dem Einfluß der buddhistischen Logik aufgekommene Lehre.

Einen alten Kommentar zu den Sutren des Kaṇāda besitzen wir nicht, und daher bietet die Frage ihres Alters besondere Schwierigkeit. Innere Anzeichen freilich, der Charakter der Aufstellung und Behandlung der philosophischen Probleme lassen keinen Zweifel darüber, daß zwischen der Erscheinungszeit der Vaiśeṣikasutren und der Epoche Buddhas und Mahāvīras ein bedeutender Zeitzwischenraum liegen muß.

Ähnliche Erwägungen waren wahrscheinlich auch die Ursache dafür, daß die europäische Wissenschaft von Anfang an sich kritisch verhielt zu der mythischen Urheberschaft der Sutren aller indischen Grundsysteme.[9]) Bei einem von ihnen, Kapila, dem die Sāṃkhyasūtras zugeschrieben werden, ist es in der Neuzeit gelungen, zu beweisen, daß er zu ihnen keinerlei Beziehung hat und daß das Werk verhältnismäßig ganz spät ist.[10]) Aber bezüglich der andern Systeme herrscht in der Wissenschaft weiter volle Unkenntnis wegen des Mangels bestimmter Daten für ihre auch nur annäherungsweise Zuteilung zu dieser oder jener Epoche. Professor Max Müller in seiner bekannten Abhandlung über die Renaissance in der Geschichte der indischen Literatur macht darauf aufmerksam,[11]) daß die philosophischen Sutren, die von der Mehrzahl der Gelehrten mehrere Jahrhunderte v. Chr. angesetzt werden, dazu keinerlei Grundlage bieten. „Ich kenne," sagt er, „kein vernünftiges Argument und noch weniger Faktum, durch das diese Meinung bestätigt werden

könnte. Weder im Sanskrit- noch im Palikanon der Buddhisten ist bis heute irgendein Zitat aus den sechs philosophischen Sutrasammlungen entdeckt worden. . . In den kanonischen Sanskritbüchern der Buddhisten werden ständig tīrthikas oder heretische philosophische Systeme erwähnt. Die Namen der Gründer der sechs Systeme werden mehrfach erwähnt, aber wir hören nichts von literarischen Produkten, die zugeschrieben werden dem Bādarāyaṇa, dem Gründer der zweiten Mīmāṃsā (d. i. Vedānta), dem Gründer der ersten Mīmāṃsā Jaimini, dem Sāṃkhyabegründer Kapila, dem Vaiśeṣikabegründer Kaṇāda usw.; die Erwähnung der Namen Kaṇāda, Kapila, Akṣapāda, (d. i. Gotama) und Bṛhaspati im Laṅkāvatāra ist merkwürdig, bedarf aber der Prüfung." Bezüglich des letzten Punktes möchten wir sogleich bemerken, daß die Erwähnung dieser Namen in solchem Werke wie Laṅkāvatāra, das zu dem Sanskritkanon der nördlichen Buddhisten gehört, keineswegs den Bemerkungen Max Müllers widerspricht. Die Mahāyānasūtras, zu denen Laṅkāvatāra gehört, sind, wie die Buddhisten selbst anerkennen, ganz späten Ursprungs;[12]) insbesondere kann der Laṅkāvatāra, in dem die Lehre der Yogācāras vorgetragen wird, nicht älter sein, als der Begründer dieser Schule, Āryāsaṅga, den es jetzt üblich ist, ins fünfte Jahrhundert n. Chr. zu setzen. Ferner macht Max Müller darauf aufmerksam, daß Hiuen Tsang in Indien Vaiśeṣika und Nyāya studiert hat. Er nennt die Werke, die er studierte und teilweise ins Chinesische übersetzte, aber niemals erwähnt er auch nur mit einem Wort die Sutren Gotamas und Kaṇādas. Dazu können wir noch hinzufügen, daß in der ältesten Form des Vaiśeṣika, über die uns chinesische Quellen melden, sehr wenig Gemeinsames ist mit der Form dieses Systems, die wir in den Sūtras des Kaṇāda sehen.[13])

Max Müllers Argumentation ist rein negativ, er gelangt nicht zu irgendeinem Schlusse bez. der Abfassungszeit der philosophischen Sutren. Der von ihm hier vorgetragene Zweifel an ihrem hohen Alter machte keinen großen Eindruck und da dieser sein Zweifel in Verbindung stand mit der Theorie von dem Abbruch der literarischen Schaffenskraft in Indien im 1. Jahrhundert n. Chr. und ihrer Erneuerung erst im 4. Jahrhundert, so wurde zusammen mit dem Fall dieser Theorie auch sein Zweifel an dem Alter der philosophischen Sutren vergessen. Wir haben schon früher[14]) in diesem Sinne gesagt, daß jetzt die Zeit gekommen ist, zu der Theorie Max Müllers

zurückzukehren, wenn auch nicht in ihrer äußersten Form eines absoluten Aufhörens der literarischen Schaffenskraft zwischen dem 1. und 4. Jahrhundert n. Chr., so doch in beschränkter Weise. Vom 5. Jahrhundert n. Chr. an macht sich tatsächlich auf allen Gebieten der Literatur eine große Belebung bemerkbar; gleichzeitig erscheint in allen Zweigen des Wissens und in verschiedenen literarischen Kreisen die ganze Reihe der großen Gelehrten, Schriftsteller und Denker, einer nach dem andern.

Nichtsdestoweniger herrschte in der Wissenschaft die alte Meinung, die die Sutren in vorchristliche Zeit setzte. Deussen in seinem letzten Werk über Geschichte der Philosophie in Indien setzt sie ins 2. Jahrhundert v. Chr., nur deshalb, weil es ihm für die vorangegangene Epoche der philosophischen Entwicklung nötig scheint, drei Jahrhunderte ganz willkürlich abzuziehen vom 5. bis 2. Jahrhundert v. Chr. Bodas, der diese Fragen viel gründlicher betrachtet und teilweise sehr glücklich das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Sutren untereinander bestimmt hat, setzt auch, ohne dafür irgendwelche neuen Daten oder Überlegungen anzuführen, die Sūtras des Nyāya ins 4. Jahrhundert v. Chr., Vaiśeṣika ein wenig später und die übrigen vor diese Zeit.[15])

So bleibt immerhin der Hauptgrund für die Datierung der philosophischen Sutren die traditionelle Vorstellung der Inder selbst von ihrem ungewöhnlichen Alter und dem halbmythischen Charakter ihrer angenommenen Autoren. Für eine endgültige Widerlegung dieses Standpunkts genügt ein Zweifel an der Richtigkeit der indischen Tradition nicht, man muß neue Daten oder Überlegungen haben, auf die gestützt man direkt ihre Unglaubwürdigkeit beweisen kann.

Es könnte scheinen, daß es auf Grund innerer Merkmale nicht schwer wäre, das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Sutren zueinander, ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihr verhältnismäßiges, wenn nicht absolutes Alter festzustellen. Aber hier stoßen wir auf ein merkwürdiges Faktum, das schon Bodas bemerkt hat und noch früher andre Forscher wie Colebrooke u. a.[16]) Die Verfasser der Sutren legen eine erstaunliche Bekanntschaft miteinander an den Tag, zitieren einander gegenseitig, die Behandlung vieler und gerade der wichtigsten Fragen wird so geführt, daß die Sūtras gleichsam einander antworten oder das eine die Worte des andern wiederholt usw. Aber nicht nur das, sondern einige Sūtra-Verfasser zitieren

sich selbst mit Namen. Daraus ist zweifellos klar, daß die philosophischen Hauptsūtras, wenn nicht in ihrer ursprünglichen Form, so doch jedenfalls in der uns überlieferten annähernd zu ein und derselben literarischen Epoche gehören. Darin werden wir noch dadurch bestärkt, daß die philosophischen Hauptsūtras auch Polemik gegen verschiedene heretische, die Autorität der hl. Schrift nicht anerkennende Systeme und vor allem gegen die Buddhisten enthalten. In den Sūtras des Bādarāyaṇa wird diese Polemik in der ganzen Sūtrareihe offen geführt. In den Sūtras des Jaimini, Gotama, Kapila wird diese Polemik nicht so offen und gründlich geführt, allein es ist nicht schwer zu sehen, daß auch auf die buddhistischen Hauptthesen abgezielt wird, die Bādarāyaṇa bestreitet.

Die Betrachtung dieser in den Brahmasūtras bestrittenen buddhistischen Theorieen gibt uns auch die Möglichkeit, die Zeit wenn nicht der Abfassung so doch der Endredaktion der philosophischen Hauptsūtras zu bestimmen. Sie liefert, wie uns scheint, genügend Gründe, sie in eine viel spätere Epoche, als bis jetzt getan wurde, zu setzen, nicht nur nicht einige Jahrhunderte v. Chr., sondern ins 4.—5. Jahrhundert n. Chr.

Oben erwähnten wir schon, daß Laṅkāvatāra in dem Teil des Werks, der die Lehre der Yogācāras enthält, nicht älter sein kann als der Gründer dieser Schule selbst Āryāsaṅga. Dasselbe kann gesagt werden für sämtliche philosophischen Sūtras, wo diese Lehre bekämpft wird. Die Schule der Yogācāras begründete und entwickelte den sogenannten *Vijñānavāda*, d. h. die Lehre, daß in Wirklichkeit nur Vorstellungen existieren, die äußere Welt aber, die wir in unseren Wahrnehmungen zu erkennen glauben, überhaupt nicht anders als in unserer Einbildung existiert. Eine andre Bezeichnung dieser Theorie ist *Nirālambanavāda*, d. h. die Lehre vom Fehlen der (äußeren) Stützpunkte (für unsre Vorstellungen): mit andern Worten, sie predigt den äußersten Idealismus. Gründer dieser Lehre war Āryāsaṅga und ausgearbeitet in den Einzelheiten und versehen mit philosophischen und logischen Argumenten hat sie sein Bruder Vasubandhu. Daß dies so ist, geht zweifellos hervor aus dem Werke Bustons „Geschichte des Buddhismus in Indien und Tibet", wo sich unter anderm die Aufzählung von zwanzig Grundwerken der Yogācāras findet.[17]) An der Richtigkeit der Nachrichten Bustons zu zweifeln ist nicht möglich, da er den Titel jener fünf

Traktate anführt, in denen Vasubandhu die neue Lehre entwickelte und die alle in tibetischer Übersetzung auf uns gekommen sind.

Diese Werke sind die folgenden:

1. *Triṃśakakārikāprakaraṇa* oder „Abhandlung in dreißig Versen", in welchen er feststellt, daß die Welt Vorstellung ist.

2. *Viṃśakakārikāprakaraṇa* oder „Abhandlung in zwanzig Versen", worin derselbe Gedanke logisch bewiesen wird.

3. *Pañcaskandhaprakaraṇa* oder „Abhandlung über die fünf Skandhas", worin bewiesen wird, daß die Theorie der fünf Skandhas dem Idealismus nicht widerspricht.

4. *Vyākhyāyukti* oder „die Möglichkeit der Verkündigung", worin bewiesen wird, daß es ungeachtet, daß die Welt Vorstellung ist, möglich ist, ihr die heilige Lehre zu verkünden.

5. *Karmasiddhiprakaraṇa* oder „Abhandlung über die Möglichkeit der Tätigkeit", worin bewiesen wird, daß die Erscheinung der dreifachen Tätigkeit oder des Wirksamseins von Körper, Geist und Wort dem Idealismus nicht widerspricht.

Der Widerlegung der buddhistischen Philosophie widmet Bādarāyaṇa im zweiten Kapitel seines Werkes vierzehn Sūtras (II, 2, 18—32). Von ihnen beschäftigen sich die ersten neun (II, 2, 18—27) mit der Widerlegung der Buddhisten realistischer Richtung, das letzte (II, 2, 32) widerlegt die Mādhyamikas und die übrigen vier (II, 2, 28—31) sind der Widerlegung des buddhistischen Idealismus *(vijñānavāda)* gewidmet.[18]) Von den letzteren besagt das erste:

II, 2, 28 „Das Nichtsein (der Objekte der Außenwelt ist undenkbar), da wir sie ja wahrnehmen (in der Eigenschaft der äußeren Objekte)".

In seinen Erklärungen zu diesem Sutra führt Śaṃkarācārya folgende buddhistischen Argumente vor: Der Prozeß der Wahrnehmung, in dem wir gewöhnlich unterscheiden wahrgenommen werdendes Objekt, Wahrnehmungsakt und als Resultat dieses Aktes die wahrgenommene Vorstellung, muß ganz und gar innerhalb unseres Bewußtseins angenommen werden. Selbst wenn Objekte in der Außenwelt existierten, so würde sich der Erkenntnisprozeß deshalb nicht ändern und würde trotzdem innerlich bleiben, da die Existenz der Außendinge in der Art, wie wir sie vorstellen, durch nichts bewiesen ist. In der Vorstellung sind immer allgemeine und besondere Merkmale vereinigt. Im realen Objekt ist

das nicht möglich. Es muß entweder ein einzelnes ohne allgemeines oder ein allgemeines ohne einzelnes sein, und das ist nicht möglich. Ebenso kann das äußere Objekt weder ein Atom noch eine Sammlung von Atomen sein.[19])

Die gegnerische Seite sagt: Wenn es keine äußeren Objekte gibt, was zwingt dann unsere Wahrnehmungen sich zu verändern, so daß wir folglich bald die Wahrnehmung des Pfostens, bald die der Wand, bald die des Topfes haben! Der Wechsel in den Wahrnehmungen muß aber eine Ursache haben, und diese Ursache können nur die äußeren Objekte sein, woraus folgt, daß in der Außenwelt Objekte existieren müssen, denen unsre Wahrnehmungen entsprechen. Darauf antworten die Buddhisten: Wenn so argumentiert und bewiesen wird, daß äußere Objekte existieren müssen, da wir von ihnen Vorstellungen haben, so ist die Hypothese der Existenz der Außenwelt unnötig. Bestände die Außenwelt nur aus dem, was wir in Vorstellungen besitzen, und enthielte sie nichts mehr, so würden nicht die Außendinge die Form der Vorstellungen bedingen, sondern umgekehrt die Vorstellungen würden die Form der äußeren Objekte bedingen. Außerdem folgt aus der völligen Gleichartigkeit der Vorstellungen und Wahrnehmungen, daß sie in Wirklichkeit identisch sind. Wenn wir das Objekt erkennen, erkennen wir auch die Vorstellung, wenn sie nicht identisch wären, würde sie nichts hindern, getrennt zu existieren.

In Wirklichkeit sind die Vorstellungen den Träumen ähnlich. Die Vorstellungen, die wir im Schlafe haben, erkennen wir gerade so in doppelter Form als Subjekt und Objekt, während doch zur Zeit des Schlafes die Außendinge für uns nicht existieren.

Auf diese Überlegung antwortet das folgende Sūtra Bādarāyaṇas:

> II, 2, 29 „Und da (die Außendinge) sich ihrem Wesen nach von den Vorstellungen unterscheiden, so können sie den Träumen nicht parallel gesetzt werden."

Die Lehre der buddhistischen Idealisten, daß unsre Vorstellungen im wachen Zustande sich in nichts unterscheiden von den Vorstellungen in Träumen, wird oft genug von den brahmanischen Schriftstellern erwähnt und durch den Hinweis auf den zweifellosen Unterschied zwischen den Zuständen des Wachens und des Schlafes siegreich widerlegt. So sagt Śaṃkara in den Erklärungen zu diesem Sūtra, daß die Träume schon deshalb nicht real sind,

weil wir beim Erwachen ihre Unglaubwürdigkeit erkennen und dann ihre Realität leugnen. Außerdem haben die Träume das Gedächtnis zur Quelle und nicht die Wahrnehmung. „Gerade weil ihr (Buddhisten) die ganze Absurdität der Ableugnung dessen, was ihr selbst erkennt, fühlt — sagt er — und auch weil ihr nicht imstande seid, die Vorstellungen im wachen Zustand auf Grund einer Analyse derselben als Schein zu erweisen, gerade deshalb bemüht ihr euch, dies daraus zu schließen, daß die Vorstellungen einige gemeinsame Züge mit den Träumen haben." In Wirklichkeit aber dachten die buddhistischen Idealisten, wenigstens ihre Mehrheit, wie wir unten sehen werden, gar nicht daran, etwas so Absurdes wie die volle Ähnlichkeit zwischen den Zuständen des Wachens und des Schlafs zu behaupten. Sie behaupteten nur, daß die Vorstellungen als solche sich nicht von den Träumen unterscheiden. In den Wahrnehmungen haben die Vorstellungen reale Substrate, die aber überhaupt nicht Vorstellung sind. Die Vorstellungen, die unser Denken schafft, haben keine ihnen entsprechenden Objekte in der Außenwelt und als solche unterscheiden sie sich nicht von den Vorstellungen in Träumen. Ānandagiri[20]) bemerkt, den Text des Śaṃkara zu unserem Sūtra kommentierend: „Die Leugnung der Objekte der Außenwelt kann bedeuten, entweder ihr absolutes Nichtsein oder ihre Unzureichendheit als real existierende adäquate Substrate oder ihr Fehlen als empirisch existierende Subtrate. Im ersten Falle hat das Beispiel („ähnlich den Träumen") keine Beweiskraft, da darin die Wirklichkeit des durch das Denken konstruierten eingebildeten Substrats zugegeben wird. Im zweiten Falle wird bewiesen, was keines Beweises bedarf (da auch vom Standpunkt Śaṃkaras die Realität der Erscheinungswelt, wie sie wahrgenommen wird, geleugnet wird). Im dritten Falle bekommt der Widerspruch (der Thesis mit der Wirklichkeit) volle Kraft und die Verweisung auf den Scheincharakter (der Vorstellungen) entbehrt jeder Bedeutung." Śaṃkara wußte gewiß ganz genau, daß von den Buddhisten die empirische Realität der Außenwelt nicht geleugnet wird, aber zu seinen polemischen Zwecken erlaubte er sich eine Verhehlung und widerlegt, was die Buddhisten niemals behauptet haben.

Indem die Buddhisten idealistischer Richtung die Existenz der Objekte der Außenwelt als unbewiesen ansehen, stellen sie sich

unsere Erkenntnis überhaupt als einen Prozeß vor, der unabhängig vom Einfluß äußerer Faktoren auf unser Bewußtsein vor sich geht, als einen ununterbrochenen Strom des Bewußtseins (*saṃskāra-pravāha*), in welchem jeder vorangehende Moment (*kṣaṇa*) den folgenden bedingt, wobei die Tätigkeit unseres Denkens in dem Schaffen der Vorstellungen aus diesen komplexen Momenten besteht (*kṣaṇasaṃtāna*). In jeder solchen komplexen Vorstellung unterscheidet das Bewußtsein zwei Seiten, das Subjekt oder den Verlauf der subjektiven Momente (*ālayavijñāna*) und das Objekt oder den Verlauf der objektiven Momente (*pravṛttivijñāna*). Gegen diese Theorie sind die folgenden beiden Sūtras Bādarāyaṇas gerichtet:

II, 2, 30 „(der Strom des Bewußtseins) existiert nicht, wenn es keine Wahrnehmung (äußerer Objekte) gibt".[21])

II, 2, 31 „(die Existenz des Subjekts der Erkenntnis ist unmöglich,) wenn es nicht aus gesonderten Momenten besteht."

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß wir in diesen Sūtras eine Widerlegung des buddhistischen Idealismus haben, welcher, wie wir jetzt wissen, nicht vor dem 5. Jahrhundert entstand. Wenn auch einige der in ihnen erwähnten und bestrittenen buddhistischen Theorien älteren Ursprungs sein können, so ist gerade die wesentliche von ihnen — die Anerkennung reinen Seins nur in Vorstellungen und die Leugnung des Seins von ihnen entsprechenden äußeren Objekten, diese Grundsäule der Theorie der Yogācāras, zuerst in den Werken Vasubandhus entwickelt worden. Die Argumente der Buddhisten, die Śaṃkarācārya in seinem Kommentar anführt, gehören sogar in eine spätere Zeit. So finden wir das Argument, daß die äußeren Objekte weder Atome noch Sammlung von Atomen weder allgemeines Objekt (ohne etwas Einzelnes) noch einzelnes Objekt (ohne etwas Allgemeines) sein können in dem Werke Dignāgas Ālambanaparīkṣā.[22]) Dazu führt Śaṃkarācārya bei der ferneren Widerlegung der Buddhisten offensichtlich einige Meinungen Dharmakīrtis an; z. B. die Anschauung und die Formulierung der Anschauung von der völligen Gleichartigkeit der Wahrnehmung äußerer Dinge mit den Vorstellungen und von dem einen, nicht zweifachen Bewußtsein, das ebenso wie im Schlaf uns in Subjekt und Objekt vervielfältigt scheint, gehört unzweifelhaft Dharmakīrti.[23])

(Fortsetzung folgt)

Über die Upanischaden

Von Alfred Hillebrandt

Unter den reichen literarischen Schätzen, die die Dichter und Denker des ältesten Indiens hinterlassen haben, gebührt den Upanischaden ein besonderer Rang. Ihre Entstehung liegt der Zeit weit voraus, in der die großen Autoren der philosophischen Systeme erstanden und den Inhalt der philosophischen Erkenntnis ihrer Tage und ihrer Vorgänger in eine lehrhafte Form brachten; sie folgt der alten religiösen Dichtung, die die Göttergestalten verherrlichte und ihre Lieder rituellen Zwecken dienstbar machte.

Der indische Geist war reich genug, um nach mehr als einer Richtung hin der wissenschaftlichen Erkenntnis neue Aufschlüsse zu ergeben, ihren Umkreis zu erweitern und dem Westen zu zeigen, daß die arischen Völkerschaften Hindustans gleichen Rang mit Griechenland beanspruchen können und, wenn sie in mancher Beziehung nicht an die großen Geister des klassischen Altertums heranreichen, so doch wieder in andrer mehr zu geben haben als sie. Im Westen ist der Strom der Überlieferung überall durch die Einführung und Ausbreitung des Christentums unterbrochen, in ndien bietet sich hingegen der Zauber der Continuität, welche, ohne fremden Einflüssen sich hinzugeben, von alter Zeit bis in die neueste sich in sich selbst und durch sich selbst entwickelt, aus seinem eigenen Boden heraus das Neue geschaffen und in konservierendem Geiste das Alte nicht aufgegeben, sondern organisch damit das Neue verbunden hat. Wir haben philosophische Lieder schon in den religiösen Hymnensammlungen, die die ältesten irgend eines der arischen Völker sind, wie Rigveda und Atharvaveda, die den Weltschöpfer, die Weltschöpfung, den Puruscha behandeln, aus dessen Gliedern die Götter die Welt bildeten. Daneben finden wir Lieder an Kāma, das Verlangen, oder an Kāla, die Zeit, die darum ein größeres Interesse als ihnen gewöhnlich entgegengebracht wird, erheischen, weil beide zu schöpferischen Mächten emporgehoben werden. Die Gedanken haben sich bis in spätere Zeit fort gehalten; denn im Epos preist Bhīmasena im Gegensatz zu Dharma, dem Recht, und Artha, dem Nutzen, den Gott Kāma, der der Ausgangspunkt alles Tuns sei und die großen Meister der Askese zu ihrer Buße

den Ackerbauer zur Viehzucht, den Kaufmann zur Meerfahrt usw. bewege, und höher als jene beiden stehe. Wichtiger ist die Spekulation über Kāla, die Zeit, die als demiurgische Macht auftritt und von dem *zrvan akarana* der Iranier nicht getrennt werden kann, der dort zwar erst spät und theologisch umgeformt erscheint, wohl aber die Fortsetzung einer vorhistorischen, d. h. indoiranischen Spekulation ist, wie Eisler mit Recht annimmt.

Auf die Zeit der beiden Veden folgt die der Brāhmaṇas mit ihrer im allgemeinen dürren Erörterung der Opferbräuche und Einrichtungen, während die philosophische Betrachtung in ihnen fast immer leer ausgeht. Historisch läßt man zwar auf die Brāhmaṇas die Upanischaden folgen, es ist aber weniger anzunehmen, daß jene spekulativen Ansätze zur Zeit der Brāhmaṇas verdorrt und vergessen seien, als daß sie neben diesen ganz anderen Zwecken dienenden Werken selbständig sich weiter gebildet haben, bis ihre Gedanken zuletzt in Gestalt der philosophischen Traktate die uns überlieferte Form gewannen und ans Tageslicht traten.

Es ist Schopenhauers Genius gewesen, der zuerst ihre Bedeutung erkannte und aus Anquetil Duperrons auf einer persischen Vorlage beruhenden Übersetzung Oupnekchat (d. h. Upanischad), die Begeisterung für diese alten Texte schöpfte, die er die belohnendste und erhebendste Lektüre nannte, die, den Urtext ausgenommen, auf der Welt möglich sei; ‚Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein'. Auf die Sanskritgelehrten war er nicht gut zu sprechen und hielt von ihren Übersetzungen wenig, nicht ganz mit Unrecht; er würde aber auch heut noch nicht zufrieden sein, weil die in Text und Übersetzung zu überwindenden und in den Oupnekchat verwischten Schwierigkeiten größer sind, als die meisten sich vorstellen, und die Kritik ihres Textes kaum erst begonnen hat. Denn unsere Upanischaden haben durch die Jahrtausende mancherlei Zusätze und Umgestaltungen erfahren, bis sie in dem großen Vedāntalehrer und Erklärer Śaṅkara im 9. Jahrhundert eine Feststellung ihres Wortlautes erfuhren, die für die Inder kanonischen, für uns aber keineswegs maßgeblichen Wert besitzt. Die vielen, die ihrem Studium sich hingaben, die in ihren Werken das Heil ihrer Seele und den Trost ihres Lebens nach den Sorgen der Welt sahen, die geistlichen Leiter, welche die Kenntnis vermittelten, mögen oft Veranlassung gehabt haben, bei Erklärung des einen Textes den Wort-

laut eines verwandten, wenn auch nicht gleichsinnigen, hinzuzuziehen, mögen ihn auch als Glosse an den Rand ihres Manuskriptes geschrieben haben, die auf diesem Wege in den Text geraten ist und als ein Teil davon nun Geltung bekommen hat, eine Erweiterung, die natürlich und besonders zu einer Zeit begreiflich ist, wo der Druck den Wortlaut noch nicht fixierte und keine kritische Hand die Herstellung der Handschriften lenkte. Wir sehen ja in Garbe's vortrefflicher Bearbeitung der Bhagavadgītā, wie dieser viel gelesene und von tausend Lippen erklingende Gesang Krischṇas durch die Einwirkungen der Vedāntaschule um Hunderte von Versen erweitert worden ist, deren Einfügung den frommen Sinn des Hindu weniger stören konnte als den des europäischen Kritikers. Dasselbe Prinzip hat, wenn auch nicht in gleichem Umfange, über den Geschicken der Upanischaden gewaltet und nötigt zu dem Versuch, hier und da Streichungen ähnlicher oder durch Anklänge gleicher Worte eingefügter Sätze vorzunehmen, um einen lesbaren Wortlaut zu erhalten. Das ist bisher wenig geschehen. Der größte Kenner der Upanischaden, Deussen, hat in seinem von Schopenhauer angefachten Enthusiasmus dem wenig Rechnung getragen und oft wie ein Gläubiger zu der heiligen Schrift ihnen gegenüber sich verhalten; ich habe in meinen Übersetzungen „aus Brāhmaṇas und Upanischaden" Jena, Dieterichs 1921, versucht, durch Kleindruck oder Einklammerung das nach meiner Meinung Unzugehörige anzudeuten, bin über den Versuch aber noch nicht hinausgelangt. Zu diesen Texterweiterungen kommen kritische Schwierigkeiten und Textfehler im Einzelnen, die sich vor Jahrhunderten eingeschlichen haben und sehr schwer, meist nur auf Grund glücklicher Eingebung, erkennbar sind; wir stehen also dem Wortlaut hie und da nicht ohne Bedenken und Schüchternheiten gegenüber; dennoch sind wir weit und an Material reich genug, um den Inhalt der Upanischaden in großen Linien zu erkennen, ihre Texte zu übersetzen und für die allgemeine Erkenntnis fruchtbar zu machen.

Wir verdanken Deussen eine Übersetzung von den wichtigsten sechzig Upanischaden, die wir besitzen, während ihre wirkliche Zahl viel größer ist und bis in neuere Zeit hineinführt. Aber schon in diesem ausgewählten Kreise findet sich mancherlei, was die Übersetzung nicht lohnt und scholastischen oder trivialen Ursprunges ist und nur für den Fachmann eine relative Bedeutung hat. Deussen

hat sich daher selbst veranlaßt gesehen noch eine Auswahl für weitere Kreise zu treffen, ihm sind der Verfasser dieses Aufsatzes und Hertel nachgefolgt, um die wichtigsten Upanischaden ihnen einem größeren Kreise vorzuführen.

Die ältesten von ihnen gehören der großen Zeitenwende, der sich anbahnenden tiefen Bewegung an, welche am Anfang des ersten Jahrtausends vor Christi Geburt die denkenden Geister beherrschte und allmählich zu den gewaltigen Lehrern und Predigern des Gangestals führte, zu den Gründern neuer Religionen und Sekten, als deren vornehmste wir Buddha und Jina kennen. Es sind die Erzeugnisse suchender und vom Zweifel bewegter Geister, die mit den Gedanken und auch mit den Worten rangen. Halb theosophisch, halb philosophisch, mit dem einen Fuß noch im Ritual, mit dem andern auf der ersten Stufe sich läuternder Erkenntnis, halb naiv und doch wieder von großer Tiefe, ich möchte sagen Kindergesichter mit großen, in die Ferne schauenden Augen: so zeigen sie uns die ersten Ansätze und Richtungen des philosophischen Denkens Altindiens.[1]) Sie haben, wie Schopenhauer schon erkannte, keine wissenschaftliche Form, keine nur irgend systematische Darstellung, gar keine Fortschreitung, keine rechte Einheit. Es ist kein Grundgedanke darin ausgesprochen, sondern sie geben bloß einzelne, sehr dunkle Aussprüche, allegorische Darstellungen, Mythen und dergleichen. Den Einheitspunkt, aus dem dies alles fließt, wissen sie gar nicht auszusprechen, noch weniger ihre Aussprüche durch Gründe zu belegen, nicht einmal sie in irgend einer Ordnung zusammenzustellen; sondern sie geben gleichsam nur Orakelsprüche voll tiefer Weisheit, aber dunkel, ganz vereinzelt und bildlich.[2])

Der Gegensatz ihrer Anschauungen zu denen der vedischen Zeit, die Voraussetzung der Seelenwanderung, der animistische, alles beseelende Zug, die Unterordnung der Götter unter die Leitgedanken haben den Zweifel erweckt, und ausführlich hat ihn jüngst George William Brown[3]) ausgesprochen, ob denn ihr Ursprung wirklich in arischen und nicht vielmehr in den dravidischen, selbst schon hochentwickelten Völkern zu suchen sei, die vor den eindringenden Ariern in Indien saßen und auf sie ihre Anschauungen übertragen

---

[1]) Verfasser, Altindien. Breslau 1899, S. 122.
[2]) Nachlaß, ed. Griesebach, II, S. 300.
[3]) Studies in honor of Maurice Bloomfield, New-Haven 1920, S. 75 ff.

hätten. Die Schärfe der Formulierung des Gedankens ist neu, löst aber dennoch die Schwierigkeiten nicht, weil wir über die vorhistorischen Zustände, geschweige denn über die philosophischen Vorstellungen der Dravider gar nichts wissen; auf der anderen Seite aber doch die Entwicklung philosophischer Gedanken in dem arischen Indien von der rigvedischen Zeit an zu deutlich wahrnehmen, um den Ariern eine selbständige Entwicklung abzusprechen. Wie in der späteren Zeit die philosophischen Śāstras neben den rituellen verfaßt und studiert wurden, wird auch zur Brāhmaṇazeit neben den Ritualisten der stille Denker gestanden haben, der abweichende Pfade suchte.

Es liegt kein innerer Grund vor, die Upanischaden im allgemeinen als Geheimlehre zu bezeichnen, weil wir unter ‚Geheim' etwas besonderer Verschwiegenheit Empfohlenes verstehen und darum das Wort ‚Geheimlehre' anders deuten. Gewiß waren sie nicht Weisheit für die Menge, die fortfuhr ihre Götter anzubeten und mit Opfern zu verehren, wie auch heute der ungebildete, der Lehrbücher nicht kundige Hindu tut, sondern erforderten eingehendes Studium als Grundlage ihres Verständnisses und waren darum für die Menge so unzugänglich wie Kant und Hegel. Aber sie bildeten in ihrer Mehrzahl kein Geheimnis an sich, sondern an den Höfen der Könige, in großen Disputationen fand der Inhalt ihrer Lehren eifrige Erörterung und Kritik. Der Name Upanischad ist nicht auf diese philosophierenden Texte beschränkt, er erstreckt sich gelegentlich auf andere Wissenschaften, wie die Rājopanischad, die politische Unterweisung für Könige, und bedarf daher einer etwas anderen Übersetzung. Die Inder geben das Wort zwar selbst mit rahasya ‚Geheimnis' wieder, treffen damit nach meiner Meinung nicht genau das, was wir unter ‚geheim' in der Regel verstehen. Geheim zu halten sind in viel höherem Grade die Lieder der Veden, die darum doch noch keine Upanischaden sind.

Der Inhalt dieser Werkchen war nicht nur brahmanischer Herkunft. Nicht nur in ihren Kreisen wurden die höchsten Probleme erörtert, nicht minder in denen der Könige und Ritter, der Kschatriyas, die an ihnen lebhaften und fördernden Anteil nehmen und bisweilen erst selbst die rechte Lösung fanden. Mehr als einmal sehen wir gelehrte Brahmanen an Königshöfe gehen, um von dem Philosophen auf dem Thron die rechte Auskunft zu erhalten oder mit ihm die

die Zeit bewegenden Fragen zu erörtern. So begibt sich der berühmte Vedagelehrte Gārgya Bālāki zu dem König von Benares, um ihm seine Erklärungen des Brahman vorzutragen, die dem König aber sämtlich irrig erscheinen und durch eine bessere ersetzt werden. Man erkennt aus dieser eifrigen Beteiligung des Adels an der Lösung höherer Fragen, wie es kam, daß zwei der größten Reformatoren Indiens, Buddha und Jina, aus vornehmen Geschlechtern hervorgingen.

Schopenhauer und namentlich Deussen haben den Upanischaden eine sehr hohe Stelle zugewiesen, namentlich letzterer, der sie Kant an die Seite stellt. Der Enthusiasmus, der ihn für die von ihm mit so großer Liebe behandelten Texte erfüllte, hat ihn wohl über das hinausgeführt, was nüchterner Erwägung Stand hält. Wie heute Wilhelm von Humboldts Wort, mit dem er die Bhāgavadgītā preist, so hoch man dieses Krischṇalied auch stellen mag, wenige unterschreiben, so wird auch Schopenhauers Urteil nicht mehr geteilt. Denn trotz aller hohen Gedanken und Feinheiten verleugnen sie doch ihren Ursprung aus Ritual und Volksanschauung nicht. Sie benutzen rituelle Motive, um sich daran und darüber hinaus zu entwickeln und sie im Sinne innerlicher Anschauungen umzudeuten; sie enthalten Liebes- und Glückszauber und berühren sich mit den Anschauungen von Völkern, die noch im Banne des Animismus stehen. Wenn es gelegentlich heißt, daß die Seele im Traume auf- und niedersteigend viele Gestalten annehme, bald sich mit Frauen vergnüge, bald esse, bald sich vor Gefahr fürchte, so dürfen wir zum Vergleich auf die Grönländer verweisen, die des Glaubens sind, daß die Seele nachts den Leib verlasse und auf die Jagd, zu Tanz und Besuch fahre.[1]) Oder wenn an einer Stelle gesagt ist, man solle einen Schlafenden nicht wecken, weil derjenige schwer zu heilen sei, zu dem der Geist nicht zurückkehre, so stimmt das mit den Ansichten primitiver Völker überein, die es verbieten einen Schlafenden zu wecken, weil seine Seele abwesend sei.

Brown schreibt sogar dem später so wichtigen Gedanken, daß jedes Ding organisch oder unorganisch, lebendig oder nicht beseelt, Mensch, Tier, Vogel, Insekt, Baum, Pflanze von der feinen Sub-

---

[1]) Verfasser, Aus Brāhmanas und Upanisaden S. 13.

stanz durchzogen sei, aus der diese ganze Welt bestehe, den Charakter des systematisierten Animismus zu. Nicht in die Nähe von Kant oder Schopenhauer wird also die Philosophie der Upanischaden zu versetzen sein, sondern in die der Anschauungskreise primitiver Völker, die zum ersten Gedankenflug über die Welt des Empirismus heraus sich erheben.

Oldenberg hat in seinem Werk über die Philosophie der Upanischaden deren Grundanschauungen eingehender als hier geschehen kann, erörtert. Die Fragen, welche von jeher das menschliche Herz bewegen, haben auch diese altindischen Denker, die sich vom Leben zurückzogen und in der Einsamkeit ihrer Wälder über die letzten Dinge nachdachten, beschäftigt: Woher kommen wir, wohin gehen wir, wodurch leben wir, was ist unser Ich, wie steht es zu dem großen Untergrund alles Seins, worin besteht dieses Sein und dieser Untergrund? Die Verfasser der Upanischaden, die ja nur ein Überrest der Literatur jener fernen Zeiten sind, haben eine Lösung zu gewinnen versucht und sie ebenso wenig wie alle die gefunden, die seither über die Welt hinaus in die unergründlichen Geheimnisse unseres Daseins vorzudringen versuchten. Sie sind nicht alle gleicher Meinung, die einen glaubten die Lebensrätsel auf diese, die andern auf jene Weise zu ergründen, selbst innerhalb derselben Schrift finden wir Widersprüche. Eins nur ist gewiß: die Götter, die die ganze altindische Welt und das Ritual beherrschen, liegen in wesenlosem Schein und sind selbst der Lehre, sowie die Asuras, ihre dämonischen Gegner bedürftig. Mit Brennholz in der Hand, wie es dem Schüler gebührt, gehen sie zu dem „Vater der Geschöpfe“, um ihn nach dem „Selbst“ zu fragen, das alle Übel überwunden hat, das frei ist von Alter, Tod, Kummer, Hunger und Durst, das wahrhaft ist in seinem Verlangen, wahrhaft in seinem Entschließen, das man suchen, zu erkennen trachten soll. Denn alle Welten und alle Wünsche erlangt der, der das Selbst findet und erkennt.

Der Vater der Geschöpfe gibt ihnen, um sie zu prüfen, nicht bald die rechte Antwort, sondern entläßt sie mit einer Auskunft, die den Führer der Asuras zwar beruhigt, nicht aber den der Götter, Indra, welcher, noch ehe er wieder zu den Göttern zurückgelangt ist, voller Bedenken umkehrt und Gegengründe gegen die ihm erteilte Belehrung geltend macht. Jener hatte verstanden, man

solle sein Selbst schmücken und putzen und lehrt nun so die Asuras, Indra aber hält von dieser Art des Selbst nichts, weil es blind in einem Blinden, lahm in einem Lahmen erscheine und dem Leibe in der Vernichtung nachfolge, und geht aufs Neue zum Vater der Geschöpfe, um immer wieder gegen die ihm zuteil werdende Belehrung zu argumentieren, bis ihm jener die volle Erkenntnis gewährt.

Die Götter sind selbst Geschöpfe wie die anderen Wesen, sie werden durch die Entfaltung des Brahman geschaffen, das anfänglich allein war und nun die Welten mit ihren Göttern hervorbringt; sie selbst aber wünschen nicht die Menschen zur Erkenntnis gelangen zu sehen, weil sie ihrer bedürfen; ‚Wer eine andere Gottheit (als das mit der Welt gleichbedeutende Brahman) verehrt und denkt: ‚sie ist etwas anderes als ich', der hat kein Verständnis. Er ist wie ein Nutztier für die Götter. Wie viele Tiere dem Menschen zum Nutzen dienen, so dient der Mensch den Göttern zum Nutzen. Wenn nur ein einzelnes Tier ihnen genommen wird, so ist das ihnen schon nicht angenehm, geschweige denn, wenn viele ihnen genommen werden. Darum ist es ihnen nicht lieb, wenn die Menschen zu dieser Erkenntnis gelangen.'

Es sind die beiden, anfänglich verschiedenen, im Laufe der Entwicklung einander immer näher gerückten und schließlich in einander verschmolzenen Begriffe des Ātman und des Brahman, die im Mittelpunkt der Erörterungen stehen. Bedarf man zu ihrem Verständnis eines Lehrers, oder sind sie auch dem Unbelehrten erreichbar? Es fehlt nicht an Stellen, die die Erkenntnis als eine Gnadengabe bezeichnen: ‚Wer es nicht denkt, der denkt es, wer es denkt, der weiß es nicht. Unbekannt bleibt es dem Kundigen, bekannt aber ist es dem Unkundigen. Wem es durch Erweckung bekannt geworden, der gewinnt Unsterblichkeit.' Aber in der Regel begibt der die Wahrheit Suchende sich zu einem der großen Theologen oder einem derer, die um ihrer Weisheit willen berühmt sind, unter die auch Könige zählen, um ihn zu befragen oder bei ihm in die Lehre zu treten: ‚Wenn man einen Mann aus dem Gandhāralande mit verbundenen Augen herbrächte, ihn dann in der Fremde freiließe und er dort nach Osten, Norden, Süden oder Westen laut riefe: ‚Man hat mich mit verbundenen Augen hierhergeführt, mit verbundenen Augen freigelassen', wenn dann einer

ihm die Binde löste und zu ihm spräche: ‚in dieser Richtung liegt Gandhāraland, gehe in dieser Richtung', so würde er, von Dorf zu Dorf sich befragend, unterrichtet, kundig nach dem Gandhāralande gelangen. Genau so weiß ein Mensch, der einen Lehrer hat: dieser Welt gehöre ich nur so lange an, als ich nicht befreit werde. Alsdann werde ich hier zu dem Seienden hingelangen.'

Woher kommt das Leben? Die Sinnesorgane streiten sich, welches das beste sei. Die Stimme zieht aus, bleibt ein Jahr fort, kehrt wieder und als sie sieht, daß alle ohne sie leben, kehrt sie wieder zurück; der Gesichtssinn zieht aus, das Gehör, der Verstand, aber das Leben geht weiter. Da wollte der Hauch ausziehen und reißt die andern Hauche mit heraus. Sie alle kamen zu ihm und sprachen: ‚Heiliger, komm, du bist der beste von uns; ziehe nicht aus'. Ein anderer Text erzählt, wie alle Sinne den Körper verlassen, aber keiner den wie ein Stück Holz daliegenden wieder zu beleben vermochte. Erst als der Hauch in ihn wieder einging, erhebt er sich. An einer dritten Stelle preisen sie den ‚Hauch' als den Träger von allem. Wie Speichen in der Nabe, so ruht alles in ihm. „Deinen Körper, der in der Stimme, der im Gehör, der im Gesicht, der im Verstande wohnt, den mache immerdar uns gnädig. Ziehe nicht hinaus. Dies alles steht in Prāṇas, des Hauches, Hand, was im höchsten Himmel wohnt. Wie eine Mutter die Kinder, schütze uns, Glück und Weisheit verleihe uns".

Eines der ältesten Brāhmaṇas sagt, daß alle Wesen in Vāyu, den Wind, eingehen und aus ihm wiederkehren. Deutlicher spricht sich ein Lied des Atharvaveda aus, der den Lebenshauch als Gottheit feiert und ihn den Herrn des Alls nennt. Auf ihm beruhe alles. Im Mutterleibe atme der Mensch aus und ein. Wen der Lebenshauch antreibe, der werde wieder geboren.

Die indische Spekulation hat in den Upanischaden, wie in der späteren Zeit, zu einer vollständigen Systematisierung des Hauches und seiner Unterarten geführt, die mehr für die Anfänge Geschichte der Physiologie als für uns an dieser Stelle Wert hat. Ein zweites wichtigeres Wort für ‚Hauch', das allgemeine Bedeutung im indischen Denken gewonnen hat, ist das dem deutschen Atem oder Odem verwandte Wort *ātman*, das, in einem leisen Gegensatz zu dem mehr auf die physiologische Seite sich beschränkenden Prāṇa, sich noch mehr zu einer geistigen und philosophische Geltung beanspruchenden Macht ent-

wickelt hat. Ātman wird zur Bezeichnung der Seele als Sitz alles Lebens, zum Träger der Person nicht nur im Menschen, sondern über dessen Reich hinaus, zum Ātman der Götter, den der Rigveda im Hauch des Windes sieht. Die Bedeutung des Ātman wächst aber über das Persönliche hinaus.

Ravindranath Tākur hebt in seiner Sādhanā die Verwirklichung der großen Harmonie zwischen dem Geist der Menschen und dem Geist der Welt als das Bestreben der Waldeinsiedler im alten Indien hervor. Diese Harmonie verwirklicht sich in der Erkenntnis der Identität der Seele des Ātman, in dem Einzelnen mit dem großen Urprinzip, das in allen Dingen und über allen Dingen waltet, jenem Ātman, der Oberherr der Wesen und Herrscher der Welt, der unfaßbar, unzerstörbar, nicht haftend, nicht gebunden ist. ‚Ein dessen Kundiger soll im eigenen Selbst den Ātman erblicken und er sieht einen jeden als das Selbst an; ein jeder wird für jeden zum Selbst. Wer das Ziel erreicht, überwindet das Übel.‘

Wie eine Kette schleppt ein jeder die Folgen seines Tuns aus einem früheren Dasein, sein Karman, durch das Leben. Mir scheint, die Lehre vom Karman in den Upanischaden ist noch nicht zu gleicher Wichtigkeit und gleich grundsätzlicher Bedeutung ausgebildet, wie in der späteren, in der buddhistischen Zeit, aber sie tritt mit Sicherheit an einzelnen Stellen hervor. Es heißt, daß die, welche hier lieblichen Wandels sind, die Aussicht haben, daß sie in einen lieblichen Schoß gelangen, die aber, die einen anrüchigen Wandel führen, Aussicht haben, in einen anrüchigen Schoß zu gelangen, in den eines Hundes, Schweines oder einer niedrigen Kaste, oder an anderer Stelle: ‚Wer Gutes getan hat, wird ein gutes Wesen, wer Böses getan hat, wird ein böses Wesen.‘ Aber nicht alle werden wiedergeboren, denn die, welche die wahre Erkenntnis haben, gehen auf dem lichten Wege über die Flammen, den Tag, die lichte Monatshälfte, die lichte Jahreshälfte in die Sonne und schließlich in die Brahmawelt ein; die aber, die durch Opfer, Freigebigkeit und Askese die Welt gewinnen, auf einem dunklen Wege in die Welt der Manen, in den Mond und kehren allmählich zur Erde zurück.

Dieser Wiederkehr zu entgehen, Alter und Tod für immer zu vermeiden, ist das Ziel des Bestrebens und der Lohn der Erkenntnis. Der Pessimismus, daß alles Leben Leiden sei, hat die Zeit

noch nicht in dem Maße durchdrungen, wie die des Buddhismus, aber sich den Weg gebahnt. Die an Leben und Besitz sich erfreuende Welt der vedischen Lieder ist nicht die der Upanischaden, welche lehren, wie man durch Erkennen den Weg aus dieser Zeitlichkeit findet: der wird von allem Leid befreit, der inmitten des Wirrsals den anfangs- und endlosen Schöpfer aller Dinge, den allgestaltigen Gott erkannt hat, der alles umhüllt, sagt einer der späteren Texte; und in einem der frühesten wird gelehrt, daß ohne Erkenntnis alles Werk, sei es auch noch so verdienstlich, zunichte wird: ‚Nur den Ātman soll er als die Welt verehren. Das Werk dessen, der nur den Ātman als die Welt verehrt, wird nicht zunichte.‘

Wie dieses ewige Selbst zu denken sei, das zu besprechen kamen verschiedene Weise zusammen zu Uddālaka und trugen ihm ihre Ansichten vor, der eine verehrte das Selbst als Himmel, der andere als die Sonne, als Wind. Darauf erwidert ihnen der Befragte: ‚Ihr sehet in diesem über alle sich verbreitenden Ātman immer nur auf das Einzelne und esset eure Speise. Wer aber diesen über alle sich verbreitenden Ātman als klein wie eine Spanne, ihn als unendlich groß verehrt, der ißt Speise in allen Welten, in allen Ātmans. Von diesem über alle sich verbreitenden Ātman ist der Himmel nur das Haupt, der Sonnengott nur das Auge, der Wind nur der Hauch, der Raum nur sein Leib usw.

Der Ātman durchdringt alles, wohnt in allem. Er ist in alles bis in die Nagelspitzen eingegangen. Wie das Messer in der Scheide verborgen liegt, wie das Feuer im Reibholz, so nimmt man ihn nicht wahr; denn er ist zerteilt. Wenn er atmet, ist ‚Atem‘ sein Name; wenn er spricht, so ist ‚Rede‘ sein Name; wenn er sieht, so ist ‚Auge‘ sein Name; wenn er denkt, ist ‚Verstand‘ sein Name. All das sind nur Namen für seine Tätigkeiten. Der weiß das nicht, der nur die Einzelerscheinung verehrt. Denn er ist zerteilt und tritt nur als Einzelerscheinung auf Er soll nur den Ātman verehren; denn in ihm werden alle diese Einzelerscheinungen zur Einheit. Darum ist der Ātman ein Weg zu allem. Denn man erkennt durch ihn alles, wie man mit Hilfe der Fußspur jemanden findet. Ein sehr ansprechendes Bild braucht eine Upanischad aus späterer Zeit: Die Seele der Geschöpfe ist eine Einheit; nur von Geschöpf zu Geschöpf verteilt; eine Einheit und Vielheit zugleich, wie der Mond sich in vielerlei Gewässern spiegelt.

Mit dem Ātman wechselt das aus ganz anderer Sphäre in die Philosophie eindringende Wort Brahman. Nach Osthoffs Deutung eng verwandt mit dem irischen Wort bricht, Zauber, Zauberspruch hat es seinen Ursprung in rituellen Kreisen, denen es als die in dem Opfer waltende und von ihm hervorgebrachte magische Gewalt, als die geheimnisvolle Kraft gilt, die den Willen des Opferers durch Wort wie Zeremonie zum Ziele führt und selbst die Götter zwingt. An einigen Stellen tritt das magische Element auch in den Upanischaden noch hervor, in der Regel aber ist Brahman zu der allgemeinen schöpferischen Potenz geworden, zum Seienden, dem sat, das die Welt aus sich schafft und das Ziel derer bildet, die Freude und Leid, Leben und Tod überwinden wollen. Es hat die Bedeutung eines mit Ātman gleichwertigen Begriffes gewonnen.



An einzelnen Stellen wird die Brahmawelt noch stark materiell gefaßt. Man geht in die Brahmawelten ein und wohnt darin bis in die fernsten Fernen, in der Brahmawelt verehren die Götter den Ātman. Aber in der weitaus größten Zahl ist es jene geheimnisvolle Kraft, die durch die Welt hindurch wirkt, in allem lebt und alles schafft, nach der Vereinigung mit der die Weisen streben. Um zu ihm zu gelangen, muß das Herz von Verlangen frei sein. Der, welcher keine Wünsche hegt, dessen Wunsch das Selbst ist, aus dem ziehen die Hauche nicht fort. In ihm vereinigen sie sich. Er ist schon Brahman und geht in Brahman ein. Ihm gilt der Körper dann nichts. ‚Wenn ein Mensch von selbst weiß, ‚das bin ich', in welcher Absicht, in welchem Verlangen möchte er noch an dem Körper hängen. Die, welche in dem Brahman des Hauches Hauch, des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkvermögens Denkvermögen sehen, die haben das alte, über allem stehende Brahman erkannt. Es gibt hier kein Verschiedenerlei. Wer hier Verschiedenerlei sehen will, fällt von Tod zu Tod. Wer aber das höchste Brahman kennt, überwindet den Kummer, überwindet das Übel und den Bann der guten oder schlechten Taten.'

Nicht die Ethik des Handelns führt zu der Erkenntnis Brahmans, sie ist nur eine Vorbereitung dazu und keineswegs das Hauptziel brahmanischer Lehre, die nur die ewige Größe jenes Brahman-Ātman lehrt und deren Erkenntnis bewirken will. Vor dieser Erkenntnis versinkt alles Werk. Die Gedanken ‚ich tat Übles' oder

‚ich tat Gutes‘ überwindet der Unsterbliche beide. Für ihn wird durch keinerlei Werk eine Welt mehr auferbaut.

Die Freiheit von irdischen Wünschen ist eine Vorbedingung der Erkenntnis. Es hat an großen Weisen schon zur Zeit der Upanischaden nicht gefehlt, die selbst den Wunsch nach Nachkommenschaft ebenso für ein Hindernis ansahen als den nach Besitz. ‚Was sollen wir, dachten sie, mit Nachkommenschaft tun, wir, deren Welt der Ātman ist, und so gaben sie den Wunsch nach Söhnen, nach Besitz, nach der Welt auf und zogen als Bettler hinaus. Denn ein Wunsch nach Söhnen ist ein Wunsch nach Besitz, der Wunsch nach Besitz ist ein Wunsch nach der Welt. Wunsch ist beides.‘ Deutlich sehen wir hier die Vorläufer der späteren und im Buddhismus zur Geltung gekommenen Auffassung, daß nur dem Entsagenden das wahre Heil erreichbar ist. Aber sie scheint nur vereinzelt angedeutet und beherrscht die Welt der Upanischaden noch nicht. Vielmehr werden wir annehmen müssen, daß für sie die Reihenfolge der drei oder vier Āschramas oder Lebensstufen, die den Menschen zum Studium, vom Studium zum Hausvater, vom Hausvater zum Waldeinsiedler und schließlich, nach seinem Wunsch, zum Pilgertum führten, noch in dieser Zeit das Übliche gewesen ist, daß erst nach der Unrast des Lebens mit seinen Pflichten der Friede des Waldes die umfing, die in der Zurückgezogenheit dorthin im Alter den letzten Dingen nachforschen wollten und dort sich in die Antworten vertieften, die große Lehrer ihnen mit dem sittlichen Ernste, der tiefen Wahrheitsliebe und anmutenden Schlichtheit gaben, die auch uns noch erheben.

Mettā-Bhāvanā
Die Erweckung der Liebe
(Visuddhi Magga, IX)

Zum erstenmale aus dem Pali übersetzt v. Nyāṇatiloka

Der Anfänger in der Meditation, der die „Entfaltung der Liebe" (*mettā-bhāvanā*) zu üben wünscht, muß frei sein von den [zehn] Hindernissen.*) Sobald er das „Objekt der Meditation" (*Kammaṭṭhāna*) [von seinem Lehrer] empfangen hat, soll er nach beendetem Mahle, die durch vieles Essen bedingte Schlaffheit vermeidend, sich an einem abgeschiedenen Orte auf einem bequemen Sitze niedersetzen und zuerst nachdenken über den Unsegen des Hasses und den Segen der Duldsamkeit (*Khanti*). Denn durch diese Übung (*bhāvanā*) soll der Haß überkommen und die Duldsamkeit erreicht werden. Ohne nämlich den Unsegen einer Sache eingesehen zu haben, kann man diese nicht überwinden; und kein Zustand läßt sich erringen, wenn man nicht zuvor den Segen desselben erkannt hat.

‚Von Haß erfüllt, o Freund, vom Hasse überwältigt, gefesselten Herzens, tötet man usw. . . . .': in diesem Sinne hat man den Unsegen des Hasses zu verstehen.

‚Geduld und Langmut gilt als höchste Buße;
Das höchste Nirwan nennen's die Erleuchteten.
Den Duldsamstarken, Kampfbereiten:
Den nenne einen Priester ich.
Denn nirgends trifft man etwas an,
Das höher wär' als Duldsamkeit usw.'

In diesem Sinne hat man den Segen der Duldsamkeit zu verstehen.

Darauf soll mit der „Entfaltung der Liebe" begonnen werden, um den Geist abzulösen vom Hasse, dessen Unsegen man erkannt hat, und ihn an Duldsamkeit zu fesseln, deren Segen man erkannt hat. Der sich Übende soll zuerst die Gruppierung der Personen kennen und wissen, zu wem er zuerst die Liebe zu erwecken hat und zu wem nicht. Diese Liebe nämlich darf er zuerst nicht zu

*) Diese sind: Gefesseltsein durch Wohnung, Familien, Geschenke, Schüler, Beschäftigung, eine Reise, Verwandtschaft, Krankheit oder magische Fähigkeiten.

vier Arten von Menschen erwecken, nämlich zu den ihm unlieben Personen, zu sehr lieben Freunden, zu den ihm gleichgültigen Personen und zu Feinden. Auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts darf die Übung nicht gerichtet werden; und hinsichtlich Verstorbener soll diese Übung nicht gepflegt werden. Warum aber soll man nicht die Liebe zuerst zu jenen Personen erwecken? Weil es einem widerstrebt, den unlieben Menschen einem geliebten Menschen gleichzusetzten oder einen sehr lieben Freund einem gleichgültigen Menschen — denn wenn jenen schon ein kleines Leiden befällt, ist man zum Weinen gestimmt — oder einen gleichgültigen Menschen einem verehrten, geliebten Menschen. Beim Nachdenken über den Feind aber steigt Groll in einem auf. Darum also soll man nicht zuerst hinsichtlich dieser Personen die Liebe entfalten. Richtet man sie aber auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts, so steigt dadurch sinnliche Begierde in einem auf. Einst, so heißt es, fragte ein Ministersohn den Ordensältesten Kulūpaka, auf wen man die Erweckung der Liebe richten solle. ‚Auf einen geliebten Menschen' erwiderte der Ordensälteste. Nun war aber jenem sein eignes Weib sehr lieb, und während er die Erweckung der Liebe auf sie richtete, hatte er die ganze Nacht auf der Matte zu kämpfen.*) Darum soll die Übung nicht auf eine bestimmte Person des anderen Geschlechts gerichtet werden.

Wer die Entfaltung der Liebe aber auf einen Verstorbenen richtet, erreicht dadurch weder die volle (*appanā*) noch die angrenzende (*upacāra*) Sammlung. Ein junger Mönch, so sagt man, versuchte einst, die Liebe auf seinen Lehrer zu richten. Die Entfaltung der Liebe aber gelang ihm nicht. Er ging daher zum Ordensältesten und sprach: „Ehrwürdiger, obgleich ich die Erreichung der Vertiefung durch Liebe gelernt habe, so kann ich sie dennoch nicht erreichen. Was ist wohl da der Grund?" „Ein Objekt (*nimitta*) suche Dir, o Freund!" erwiderte ihm der Ordensälteste. Während jener aber darnach suchte, fand er, daß sein Lehrer schon tot sei; während er nun auf einen Anderen die Liebe richtete, erreichte er den vollen Eintritt (*samāpattiṃ appesi*). Somit also darf man die Entfaltung der Liebe nicht auf einen Toten richten.

Zu allererst hat man hinsichtlich seiner selbst immer und immer

---

*) *bhitti-yuddhaṃ akāsi.*

wieder den Wunsch zu erwecken: ‚Laß' mich glücklich sein, frei von Leiden! Laß mich ein Leben führen, das frei ist von Haß und Groll, ohne Qualen und Leiden!' Wenn dem aber so ist, widerspricht das dann nicht dem, was in Vibhaṅga, in Paṭisambhidā und in dem Mettāsutta gelehrt wird? Dort wird doch nicht von einer Entfaltung [der Liebe] gegen sich selber gesprochen! Im Vibhaṅga heißt es nämlich: ‚Und wie, ihr Mönche, durchdringt der Mönch mit liebevollem Gemüte eine Himmelsrichtung? Gleichwie da beim Anblick eines lieben, angesehenen Menschen man Liebe empfinden mag, genau so durchstrahlt man in Liebe alle Wesen'. Und in Paṭisambhidā heißt es: ‚Welche fünf Merkmale besitzt die unbeschränkte, durchdringende Gemütserlösung durch Liebe? Mögen alle Wesen — alles was atmet — alle Geschöpfe — alle Individuen — alle im Daseinsprozeß einbegriffenen Wesen ein Leben führen frei von Haß und Groll, ohne Qualen und Leiden!' Und im Mettāsutta heißt es: ‚Möge allen Wesen Freude und Frieden beschieden sein, möge Freude ihr Herz erfüllen!' — [Widerspricht dies alles nun nicht dem Vorhergesagten? Hier wird doch gar nicht von einer Entfaltung der Liebe gegen sich selber gesprochen.] — Nein, dies widerspricht dem Vorhergesagten nicht. Denn dieses wurde mit Beziehung auf die volle Sammlung gesagt, jenes aber mit Beziehung auf das *Ich als Zeugen* (*sakkhibhāva*). Denn wenn jemand auch hundert oder tausend Jahre lang zu sich selber die Liebe erweckt, in der Weise: ‚Möge ich glücklich sein usw.!' so steigt ihm dadurch doch noch keine volle Sammlung auf.

Wer aber, während er den Gedanken erweckt: ‚Möge ich glücklich sein!', sich dabei *zum Zeugen macht,* denkend: ‚Wie ich die Freuden liebe und die Schmerzen verabscheue, wie ich das Leben gern habe und nicht sterben möchte, so auch ist es bei den anderen Wesen der Fall': in einem solchen Menschen steigt der Wunsch auf, daß auch den anderen Wesen Wohl und Glück beschieden sein möchte. Der Erhabene hat die Methode (*naya*) in folgenden Worten gewiesen:

‚Jedwede Richtung mit dem Geist durchstreifend
Traf Keinen ich, den mehr man liebte als sich selbst:
So ist den Andern allen lieb ihr eignes Selbst.
D'rum allen Gutes wünschend, tue keinem weh!'

Somit also hat man, wenn man sich zum *Zeugen machen* will, sich erst selber mit Liebe zu durchstrahlen.

Unmittelbar darauf soll man, um ein gutes Ergebnis zu erzielen, sich erinnern der zur Liebe und Freundschaft führenden liebevollen Worte usw. eines lieben, teuren, ehrwürdigen Lehrers oder Beraters oder eines Menschen, der wie ein solcher handelt, [und man soll sich erinnern an] seine achtung- und ehrfurchtgebietende Sittlichkeit und an sein Wissen usw. In folgender Weise hat man die Liebe zu ihm zu entfalten: ‚Möge dieser Mensch glücklich sein, frei von Leiden usw.!' Hinsichtlich eines solchen Menschen nämlich gelingt einem sehr leicht der Eintritt in die volle Sammlung. Wenn der Mönch dabei aber noch keine Zufriedenheit empfinden sollte, soll er, sofern er alle Grenzen aufzuheben bestrebt ist, unmittelbar darauf zu einem sehr lieben Freunde die Liebe entfalten, danach zu einem Gleichgültigen und dann zum Feinde. Und wenn er jedesmal auf einem Gebiete den Geist geschmeidig und biegsam gemacht hat, soll er ihn auf das nächstfolgende lenken. Wer jedoch keinen Feind hat oder wem nach Art großer Männer, selbst wenn ihm Schaden zugefügt wird, kein Haßgedanken gegen Andere aufsteigt, ein solcher braucht darin keine weitere Anstrengung zu machen und zu denken: ‚Gegen den Gleichgültigen ist meine liebevolle Gesinnung nur nachgiebig; ich will sie nunmehr auf meinen Feind lenken.' Wer aber einen Feind hat, für den wurde gesagt, daß er vom Gleichgültigen aus auf den Feind in der Erweckung der Liebe übergehen soll. Wenn aber, während er sein Gemüt auf den Feind lenkt, infolge der Erinnerung an ein von jenem verübtes Vergehen in ihm Groll aufsteigt, so soll er den Groll dadurch vertreiben, daß er immer und immer wieder zu jenem Menschen Liebe ausstrahlt, nachdem er zuerst allerwärts gegen die früheren Menschen sich in Liebe vertieft und sich aus der Vertiefung wieder erhoben hat. Wenn er trotz solches Abmühens dennoch keine Zufriedenheit erreicht, soll er sich immer und immer wieder an das Gleichnis von der Säge und an die anderen Gleichnisse erinnern und um Überwindung des Grolles kämpfen und sich auf folgende Weise selber ermahnen: ‚Oh, du haßerfüllter Mensch! Hat doch der Erhabene gesagt: ‚Sollten selbst, ihr Mönche, Räuber und Diebe einem mit einer Säge die Glieder einzeln abtrennen, so würde, wer da in Wut geriete, nicht meine Weisung befolgen.' Und:

,Am schlimmsten ist's für einen Menschen,
Wenn Haß er mit dem Haß vergilt.
Doch wer den Haß nicht mehr erwidert,
Gewinnt gar bald die schwere Schlacht.'

,Zum Heile beider wandelt er —
Zum eignen wie zum fremden Heil —
Wer, Andere im Zorne wissend,
Beruhigt bleibet, klar bewußt.'

[Fortsetzung folgt].

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger[1])

12. Nidāna-Saṃyutta

Die Gruppe von den Ursachen

Buddhavagga

Der Abschnitt vom Buddha

Sutta 1. Die Verkündigung

Gemeint ist mit dem Titel des Sutta die Verkündigung des „Gesetzes von der ursächlichen Entstehung", des *paṭiccasamuppāda (= skr. pratītya-samutpāda)* oder der Nidānakette. Das Wort nidāna bedeutet Ursache. Das 1. Sutta bildet die Grundlage für die weiteren Erörterungen des Nidāna-Saṃyutta. Über die Nidānakette liegt eine reiche Literatur vor. Ich verweise auf Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 391 (1860). — E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt, S. 50 ff. (1890). — Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga, Nachr. der Göttinger Gesellsch. d. W. 1896, S. 43 ff. — Warren, Buddhism in Translations, S. 115 (1896). — H. Kern, Manual of Indian Buddhism, S. 47 ff. (1896). — T. W. Rhys Davids, Buddhism, American Lectures on the Hi-

[1]) Die Fortsetzungen werden in der Zeitschrift folgen und das ganze in Buchform im gleichen Verlag wie die Zeitschrift erscheinen.

story of Religions, S. 155 ff. (1896). — Oldenberg, Buddha, 5. Aufl., S. 259 ff. (1906). — Oltramare, La formule bouddhique des Douze Causes, son sens original et son interprétation theologique (1909). — Shwe Zan Aung, Compendium of Philosophy, being a translation . . of the Abhidhammattha-Sangaha, rev. and ed. by Mrs. Rhys Davids, S. 219 ff. (1910). — De la Vallée Poussin, Théorie des Douze Causes (1913). — R. O. Franke, Die Buddhalehre in ihrer erreichbaren ältesten Form. Kap. V: Die Kausalitätsreihe oder Nidānakette, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch. 69, S. 470 ff. (1915). — H. Beckh, Buddhismus II, S. 103 ff. (1916). — G. Grimm: Die Lehre des Buddha, 6. bis 8. Aufl., S. 308 ff., 341 ff. (1920). — St. Schayer, Mahāyānistische Erlösungslehre. Zeitschrift für Buddhismus III, S. 242 ff. (1921).

Die einzelnen Glieder der Kausalitätsreihe sind in Pāli 1. *avijjā* „Nichtwissen", 2. *saṃkhārā* „Gestaltungen", 3. *viññāṇaṃ* „Bewußtsein", 4. *nāmarūpaṃ* „Name und Form", 5. *saḷāyatanaṃ* „die sechs Sinnesbereiche", 6. *phasso* „Berührung", 7. *vedanā* „Empfindung", 8. *taṇhā* „Durst", 9. *upādānaṃ* „Erfassen", 10. *bhavo* „Werden", 11, *jāti* „Geburt", 12. *jarāmaraṇaṃ* „Alter und Tod".

Von diesen ist 1 ganz konkret das Nichtwissen der buddhistischen Wahrheit. Das Wort *saṃkhāra* ist aus dem Sāṃkhya-Yoga (skr. *saṃskāra*) entnommen. Man vergleiche dazu R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie, S. 269 ff. 2. Aufl. S. 331 ff. In der Nidānareihe ist es annähernd dasselbe wie *kamma*. Das *kamma* verdichtet sich nach dem Tod zum *viññāṇa*. Daß hierunter in der Tat das mentale Gebilde verstanden wird, das zwischen zwei aufeinander folgenden Existenzen die Verbindung herstellt, geht aus Saṃy. 4. 23. 19 (= I. 122) und 22. 87. 10 (= III. 124) hervor. Hier wird erzählt, wie Godhika (bzw. Vakkali) sich das Leben nehmen. Māra, der Teufel, sucht nach dem *viññāṇa*: „Wo befindet sich das *v.* des Godhika (Vakkali)?" Aber der Buddha belehrt die Bhikkhus, daß von den beiden, da sie Erlöste, Vollendete, Arhants waren, kein *v.* übrig geblieben sei. Ihr *kamma* war aufgehoben. Mit *nāmarūpa* ist das Geistige und Materielle gemeint, was die Individualität ausmacht; *saḷāyatana* sind die fünf Sinne, die wir annehmen, und dazu als sechster *manas*, „der innere Sinn, der Geist", sowie die ihnen entsprechenden äußeren „Bereiche", Licht, Schall usw. bis *dhammā* „die Dinge"; *phassa* die „Berührung" der Sinne mit ihren Objekten. Mit *upādāna* ist das „Erfassen" des materiellen Substrates gemeint, wie die Flamme, die an sich etwas Körperloses ist, des Brennstoffes bedarf, den sie erfaßt, an dem sie haftet.

Was die Erklärung der Nidānakette betrifft, so glaube ich nicht, daß ihr irgendeine kosmische Bedeutung zukommt. Sie will nur besagen, wie der *saṃsāra*, der Kreislauf der Wiedergeburt und damit alles Leiden zustande kommt Sie erklärt den Übergang von einer Existenz in eine neue. Die Glieder 1 und 2 beziehen sich auf die frühere Existenz; die Glieder 3 bis 8, wenigstens nach der ursprünglichen Auffassung, wie ich glaube, auf den Zwischenzustand zwischen zwei Existenzen. Sie schildern, wie sich die *khandhā*, d. h. die „Wesensbestandteile", die den Menschen ausmachen, zusammenfinden und damit die Grundlage zum neuen Dasein sich bildet.

Über die *khandhā* vergleiche man die Note unten zu 2. 4. In populärer Weise wird das geistige Wesen, das auf diese Weise entsteht, und das im Augenblick der Empfängnis in den Mutterleib eingeht, als *gandhabba* (skr. *gandharva*) bezeichnet. Die Empfängnis selbst ist unter *upādāna* verstanden. Glied 10 (*bhava*) bezieht sich also offenbar auf den embryonalen Zustand, und mit 11 (*jāti*) beginnt die neue Existenz.

Die gegenwärtige Auffassung der buddhistischen Gelehrten Birmas geht dahin, daß sich die Nidānakette über drei Existenzen erstrecke. Die Glieder 1 und 2 beziehen sich auf die erste, 3 bis 10 auf die zweite, 11 und 12 auf die dritte Existenz. Es müßte dann Glied 3 (*viññāṇa*) auf den Augenblick der Empfängnis zur zweiten Existenz hinweisen, und *bhava* als Abschluß derselben synonym zu *saṃkhārā* sein. Für diese Auffassung könnte man sich auf die bekannte Stelle im Dīgha 15. 22 (= II. 63[2]) berufen, die bei Oldenberg, S. 262—3 übersetzt ist. Ich nehme indessen an ihr Anstoß, weil es unverständlich wäre, warum für die einzelnen Stadien der verschiedenen Existenzen verschiedene Termini gebraucht wurden. Warum heißt es statt *upādānaṃ*, *bhavo* (9, 10) nicht einfach wieder *avijjā*, *saṃkhārā*? Ich glaube auch, daß sich die oben erwähnte Dīghastelle mit meiner Deutung der Nidānakette vereinigen läßt.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!“ „Ja, Herr!“, erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen. Der Erhabene sprach also: „Ich will euch, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung lehren; höret zu, merket wohl auf; ich will es euch verkünden.“ „Wohl, Herr!“ erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entsteht Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache ent-

steht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Dies, ihr Bikkhus, heißt ihre Entstehung.

4. Aus der Aufhebung des Nichtwissens durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins; aus der Aufhebung des Bewußtseins folgt Aufhebung von Name und Form; aus der Aufhebung von Name und Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

5. Also sprach der Erhabene. Im Herzen ergriffen freuten sich die Bhikkhus an des Erhabenen Rede.

Sutta 2. Zergliederung

In Sutta 2, *Vibhaṅgaṃ* betitelt, werden die einzelnen in der Nidānakette vorkommenden Begriffe erläutert. Es geschieht dies aber nach der Weise und Auffassung der späteren Scholastik, ohne daß dabei auf die etwaige besondere Bedeutung Rücksicht genommen wird. So glaube ich nicht, daß bei *bhava* in der Nidānakette schon an die drei *bhavā* gedacht ist, die in 6 erwähnt werden, und vollends *viññāṇa* ist doch noch etwas ganz anderes als das *v.* in 13. Ich habe dieses daher auch in Sutta 2 nicht mit „Bewußtsein", sondern mit „Erkenntnis" übersetzt.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.[1])

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung lehren, ich will es euch zergliedern; höret zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden". „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

[1]) Wörtlich: „Er weilt in Sāvatthī". Es ist das eine Abkürzung der Einleitungsformel in Sutta 1. 1—2, die also hier wörtlich zu wiederholen wäre bis zu „Der Erhabene sprach also" am Anfang von § 3.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein als Ursache entstehen Name und Form; aus Name und Form als Ursache entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache entsteht die Berührung; aus der Berührung als Ursache entsteht die Empfindung; aus der Empfindung als Ursache entsteht der Durst; aus dem Durst als Ursache entsteht das Erfassen; aus dem Erfassen als Ursache entsteht das Werden; aus dem Werden als Ursache entsteht die Geburt; aus der Geburt als Ursache entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

4. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Alter und Tod? Das Altern[1]) der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen, ihr Hinsiechen, ihr Gebrechlichwerden[2]), das Ergrauen der Haare, das Welkwerden der Haut, die Abnahme der Lebenskraft, der Verfall der Sinne: das heißt Alter. — Das Fortgehen und Ausscheiden der verschiedenen Einzelwesen aus den verschiedenen Klassen von Wesen, ihre Vernichtung, ihr Verschwinden, ihr Hingang und Sterben, der Ablauf der Lebenszeit, die Vernichtung der Wesensbestandteile[3]), das Abwerfen der Leiblichkeit: das heißt Tod. So ist dieses das Alter, dieses der Tod: das, ihr Bhikkhus, heißt Alter und Tod.

5. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Geburt? Die Geburt[4]) der verschiedenen Einzelwesen in den verschiedenen Klassen von Wesen,

[1]) Die wörtlich gleiche Definition von *jāti, jarā* und *maraṇa* findet sich auch in Dīgha 22. 18 (=II. 305) und in Majjhima 141 (=III. 249).

[2]) P. *khaṇḍicca*, was der Kommentar (S. 253[26] der Ceyloner Ausgabe) auf das Brüchigwerden der Nägel und Zähne bezieht.

[3]) P. *khandhānaṃ bhedo*. Die „Wesensbestandteile" des Menschen *(p. khandhā,* skr. *skandhāḥ)* sind *rūpa* „Körper", *vedanā* „Empfindung", *saññā* „Wahrnehmung", *saṃkhārā* „Gestaltungen" (d. h. die Summe der latenten Eindrücke, welche durch unsere Beziehungen zu den Objekten im Denken und Tun hervorgerufen werden) und *viññāṇa* „Bewußtsein".

[4]) P. *jāti*. — Im Kommentar, S. 255[6] ff. wird *jāti* von dem folgenden *saṃjāti* „Geborenwerden" in der Weise unterschieden, daß jenes Geburt mit unvollkommenen, dieses Geburt mit vollkommenen Sinnen, *(a)paripuṇṇāyatanavasena,* bedeute.

ihr Geborenwerden, ihr Eintritt ins Dasein, ihr Wiederentstehen[1]), das Auftreten der Wesensbestandteile, die Erlangung der Sinnesbereiche: das, ihr Bhikkhus, heißt Geburt.

6. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Werden? Die drei Formen des Werdens[2]) ihr Bhikkhus, das Werden (in der Welt) der Sinnlichkeit, das Werden (in der Welt) der Körperlichkeit, das Werden (in der Welt) der Körperlosigkeit: das, ihr Bhikkhus, heißt Werden.

7. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Erfassen? Die vier Arten des Erfassens, ihr Bhikkhus, das Erfassen der Sinnlichkeit, das Erfassen der falschen Anschauung, das Erfassen von Brauch und Ritus, das Erfassen der Lehre vom Ich: das, ihr Bhikkhus, heißt Erfassen.

8. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Durst? Die sechs Gruppen des Durstes, der Durst nach Form, der Durst nach Ton, der Durst nach Geruch, der Durst nach Geschmack, der Durst nach Gefühl, der Durst nach den (empirischen) Dingen[3]): das, ihr Bhikkhus, heißt Durst.

9. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Empfindung? Die sechs Gruppen der Empfindung, die Empfindung, die durch Berührung des Auges entsteht, die Empfindung, die durch Berührung des Ohres entsteht, die Empfindung, die durch Berührung der Nase entsteht, die Empfindung, die durch Berührung der Zunge entsteht, die Empfindung, die durch Berührung des Körpers entsteht, die Empfindung, die durch Berührung des Geistes entsteht[4]): das, ihr Bhikkhus, heißt Empfindung.

---

[1]) P. *okkanti* „Eintritt ins Dasein" bezieht sich nach dem Kommentar S. 255[8] auf die Geburt der Wesen, die aus dem Ei oder aus der Gebärmutter hervorgehen; *abhinibbatti* „Wiederentstehen" auf die Geburt der Wesen, die als *saṃsedajā* „aus Feuchtigkeit entstanden" und als *opapātikā* „auf übernatürliche Weise geboren" bezeichnet werden. Zu dieser Vierteilung der Wesen bei den Indern s. Hultzsch, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch. 73. 224 ff.

[2]) Die drei *bhavā* entsprechen den drei Welten, die der Buddhist unterscheidet: *kāmaloka* „Welt der Sinnlichkeit", *rūpaloka* „Welt der Form oder Körperlichkeit" und *arūpaloka* „Welt der Körperlosigkeit". In der ersten wohnt die große Menge der teuflischen, tierischen, menschlichen und niedrigeren göttlichen Wesen. Die zweite umfasst den Brahmahimmel und die nächst höheren himmlischen Welten bis zu der der *akaniṭṭhā devā* genannten Götter. In der dritten wohnen die rein geistigen Götterwesen. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, S. 207.

[3]) Also das Verlangen nach den Objekten der Sinne. Über die „Dinge" vgl. die folgende Note.

[4]) „Berührung" ist die Berührung der Sinne mit den Objekten. Statt der

10. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Berührung? Die sechs Gruppen der Berührung, die Berührung des Auges, die Berührung des Ohres, die Berührung der Nase, die Berührung der Zunge, die Berührung des Geistes: das, ihr Bhikkhus, heißt Berührung.

11. Was aber, ihr Bhikkhus, sind die sechs Sinnesbereiche? Der Bereich des Auges, der Bereich des Ohres, der Bereich der Nase, der Bereich der Zunge, der Bereich des Körpers, der Bereich des Geistes: das ihr Bhikkhus, heißt die sechs Sinnesbereiche.

12. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Name und Form? Empfindung, Vorstellung, Denken, Berührung, Erwägung: das heißt Name. Die vier groben Elemente[1]) und die durch die vier groben Elemente bedingte Form: das heißt Form. So ist dieses der Name, dieses die Form: das ihr Bhikkhus, heißt Name und Form.[2])

13. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Erkennen? Die sechs Gruppen des Erkennens, das Erkennen des Auges, das Erkennen des Ohres, das Erkennen der Nase, das Erkennen der Zunge, das Erkennen des Körpers, das Erkennen des Geistes: das, ihr Bhikkhus, heißt Erkennen.

14. Was aber, ihr Bhikkhus, sind Gestaltungen? Die drei Arten Gestaltung, die Gestaltung des körperlichen Handelns, die Gestaltung der Rede, die Gestaltung des Denkens[3]), das, ihr Bhikkhus, heißt Gestaltungen.

15. Was aber, ihr Bhikkhus, ist Nichtwissen? Die Unkenntnis,

Sinne werden die Organe Auge, Ohr usw. genannt. Der Körper ist das Organ des Tastsinnes. Als Objekt des sechsten (inneren) Sinnes (*manas* „Geist") werden in 8 die *dhammā*, die Dinge der Erscheinungswelt genannt. Der „Geist" ist das Organ, das sie im Zusammenwirken mit den übrigen Sinnen der denkenden Seele, dem *citta*, übermittelt.

[1]) Der Begriff der *cattāro mahābhūtā* gehört wieder bereits dem Sāṃkhya-Yoga an. Vgl. Garbe, S. 239, 2. Aufl. S. 302 f. Es sind die Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, p. *paṭhavidhātu, āpodhātu, tejodhātu, vāy dhātu.*

[2]) „Name" (*nāma*) bezeichnet also die geistigen, und „Form" (*rūpa*) die materiellen Bestandteile des Individuums (p. *puggala*).

[3]) P. *kāya-, vaci-, cittasaṃkhāra* (dafür auch *manosaṃkhāra* Dīgha 28. 6 = III. 104). Die Trias *kāya* (wtl. „Körper"), *vaci* und *citta* (bezw. *manas*) entspricht unserem Dreiklang, Werke, Worte, Gedanken. Ebenso verbindet sich *kāya-, vaci-, manosucaritaṃ* (bzw. *duccaritaṃ*) „gute (bezw. böse) Werke, Worte, Gedanken". Man sieht also, die *saṃkhārā* sind nichts anderes als das *kamma* (d. h. die Summe unseres Tuns in den bisherigen Existenzen), das die Wiedergeburt bedingt.

ihr Bhikkhus, vom Leiden, die Unkenntnis von der Entstehung des Leidens, die Unkenntnis von der Aufhebung des Leidens, die Unkenntnis von dem Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt: das, ihr Bhikkhus, heißt Nichtwissen.

16. So also entstehen aus dem Nichtwissen als Ursache die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus der Aufhebung des Nichtwissens aber durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande."

Sutta 3. Der Weg

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, den falschen Weg lehren und den rechten Weg. Höret zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, der falsche Weg? Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Dies, ihr Bhikkhus, heißt falscher Weg.

4. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, der rechte Weg? Aus der Aufhebung des Nichtwissens durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande. Dies, ihr Mönche, heißt rechter Weg."

Sutta 4. Vipassin

Vipassin ist der neunzehnte unter den vierundzwanzig Buddhas, die nach der Tradition dem geschichtlichen Gotama Buddha vorhergingen. Die Legende von der Entdeckung des *paṭiccasamuppāda* durch Vipassin wird auch im Dīgha 14. 2. 18 (= II. 30 ff.) erzählt, wozu die Übersetzung von Rhys Davids, Buddhist Suttas II, S. 23 ff., zu vergleichen ist. Der Text des Dīgha stimmt bis 11 mit dem unsrigen wörtlich überein. Dann aber läßt, abweichend von 12, der Dīgha *nāmarūpa* aus *viññāṇa* hervorgehen, wie um-

gekehrt nach dem Vorhergehenden letzteres aus ersterem entstanden ist. Die Begriffe „Gestaltungen“ und „Nichtwissen“ erwähnt der Dīgha überhaupt nicht. Mit Dīgha 14. 2. 18 stimmt auch Dīgha 15. 21, 22. = II. 62 ff. überein, im Gegensatz zum Saṃyutta. Es ist wohl klar, daß die Fassung, die der Dīgha der Nidānakette gibt, altertümlicher sein muß. Unser Kapitel im Saṃyutta charakterisiert sich als eine Wiedergabe der älteren Version, wie sie im Dīgha 14 sich findet, unter Anpassung an die später herrschend gewordene Scholastik.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Dem Vipassin, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha kam noch vor seiner Erleuchtung, da er noch nicht vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisatta[1]) war, der Gedanke: In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten. Man wird geboren und altert und stirbt und scheidet aus dem Dasein und wird wiedergeboren. Aber man findet doch keinen Ausweg aus diesem Leiden. Wann wird man denn doch einen Ausweg finden aus diesem Leiden, aus Alter und Tod?

3. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Alter und Tod entsteht; aus welchen Ursachen gehen Alter und Tod hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil:[2]) Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

4. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Geburt entsteht; aus welcher Ursache geht Geburt hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Werden vorhanden ist, entsteht Geburt; aus dem Werden als Ursache geht Geburt hervor.

5. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Werden entsteht; aus welcher Ursache geht Werden hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhi-

---

[1]) D. h. ein zur Buddhawürde bestimmtes Individuum, das aber noch nicht zur vollen Erleuchtung gelangt ist.

[2]) P: *atha. kho, bhikkhave, Vipassissa bodhisattassa yoniso-manasikārā ahu paññāya abhisamayo.* Die Phrase ist nicht ganz leicht. Ich halte *paññāya* für einen Gen. Sg., abhängig von *abhisamaya* „das Aufkommen der Erkenntnis“. Anders Rhys Davids, wenn er übersetzt: „arose the conviction through reasoning“.

satta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Erfassen vorhanden ist, entsteht Werden; aus dem Erfassen als Ursache geht Werden hervor.

6. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Erfassen entsteht; aus welcher Ursache geht Erfassen hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Durst vorhanden ist, entsteht Erfassen; aus dem Durst als Ursache geht Erfassen hervor.

7. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Durst entsteht; aus welcher Ursache geht Durst hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Empfindung vorhanden ist, entsteht Durst; aus der Empfindung als Ursache geht Durst hervor.

8. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Empfindung entsteht; aus welcher Ursache geht Empfindung hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Berührung vorhanden ist, entsteht Empfindung; aus der Berührung als Ursache geht Empfindung hervor.

9. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Berührung entsteht; aus welcher Ursache geht Berührung hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn die sechs Sinnesbereiche vorhanden sind, entsteht Berührung; aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache geht Berührung hervor.

10. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß die sechs Sinnesbereiche entstehen; aus welcher Ursache gehen die sechs Sinnesbereiche hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Name und Form vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus Name und Form als Ursache gehen die sechs Sinnesbereiche hervor.

11. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Name und Form ent-

steht; aus welcher Ursache geht Name und Form hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Bewußtsein vorhanden ist, entsteht Name und Form; aus Bewußtsein als Ursache geht Name und Form hervor.

12. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Bewußtsein entsteht; aus welcher Ursache geht Bewußtsein hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Gestaltungen vorhanden sind, entsteht Bewußtsein; aus den Gestaltungen als Ursache geht Bewußtsein hervor.

13. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin dieser Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Gestaltungen entstehen; aus welcher Ursache gehen die Gestaltungen hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen; aus dem Nichtwissen als Ursache gehen die Gestaltungen hervor.

14. So (ergibt sich) dieses: Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande.

15. Der Ursprung, der Ursprung:[1]) damit erstand, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht[2]), erstand ihm Verständnis, erstand ihm Erkenntnis, erstand ihm Wissen, erstand ihm Klarheit.

16. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin der Gedanke:[3]) Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Alter und Tod nicht

---

[1]) Solche Doppelungen sind sehr häufig. Durch sie wird im mündlichen Vortrag der Gegenstand irgendeiner Erörterung hervorgehoben, wie dies in der Schrift oder im Druck durch Unterstreichen oder Sperren geschieht. Hier wird durch sie ausgedrückt, daß die bisherigen Spekulationen Vipassins sich nun auf den Ursprung des Leidens bezogen haben; die folgenden beschäftigen sich mit dessen Aufhebung.

[2]) Wtl. „ein Auge"; p. *cakkhuṃ*.

[3]) Der Abschnitt 16 bis 24 stimmt wieder wörtlich zu Dīgha 14. 2. 20 (= II. 33). Der Text in 17 usw. lautet ebenso wie in 16. Ich habe in der Übersetzung gekürzt.

entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Alter und Tod hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt nicht vorhanden ist, entstehen Alter und Tod nicht; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

17. . . . . . . Wenn Werden nicht vorhanden ist, entsteht Geburt nicht; aus der Aufhebung des Werdens geht Aufhebung der Geburt hervor.

18. . . . . . . Wenn Erfassen nicht vorhanden ist, entsteht Werden nicht; aus der Aufhebung des Erfassens geht Aufhebung des Werdens hervor.

19. . . . . . . Wenn Durst nicht vorhanden ist, entsteht Erfassen nicht; aus der Aufhebung des Durstes geht Aufhebung des Erfassens hervor.

20. . . . . . . Wenn Empfindung nicht vorhanden ist, entsteht Durst nicht; aus der Aufhebung der Empfindung geht Aufhebung des Durstes hervor.

21. . . . . . . Wenn Berührung nicht vorhanden ist, entsteht Empfindung nicht; aus der Aufhebung der Berührung geht Aufhebung der Empfindung hervor.

22. . . . . . . Wenn die sechs Sinnesbereiche nicht vorhanden sind, entsteht Berührung nicht; aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche geht Aufhebung der Berührung hervor.

23. . . . . . . Wenn Name und Form nicht vorhanden ist, entstehen die sechs Sinnesbereiche nicht; aus der Aufhebung von Name und Form geht Aufhebung der sechs Sinnesbereiche hervor.

24. . . . . . . Wenn Bewußtsein nicht vorhanden ist, entsteht Name und Form nicht; aus der Aufhebung des Bewußtseins geht Aufhebung von Name und Form hervor.

25. . . . . . . Wenn die Gestaltungen nicht vorhanden sind, entsteht Bewußtsein nicht; aus der Aufhebung der Gestaltungen geht Aufhebung des Bewußtseins hervor.

26. Da kam, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin der Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Gestaltungen nicht entstehen; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung der Gestaltungen hervor? Da ward, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen nicht vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen

nicht; aus der Aufhebung des Nichtwissens geht Aufhebung der Gestaltungen hervor.

27. So (ergibt sich) dieses: Aus der Aufhebung des Nichtwissens entsteht Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen entsteht Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.

28. Die Aufhebung, die Aufhebung: damit erstand, ihr Bhikkhus, dem Bodhisatta Vipassin, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand ihm Verständnis, erstand ihm Erkenntnis, erstand ihm Wissen, erstand ihm Klarheit."

Sutta 5. Sikhin

In Sutta 5 bis 9 wird in ganz schematischer Form von den auf Vipassin folgenden Buddhas wörtlich das gleiche berichtet, wie im Sutta 4 von diesem. Sie leiten hinüber zu Sutta 10, wo die nämlichen Ausführungen dem Gotama Buddha in den Mund gelegt werden. Man hat sich zu denken, daß Sutta 5 und die folgenden genau denselben Wortlaut haben wie 4, nur mit Einsetzung der anderen Namen. In den Manuskripten und entsprechend in der Übersetzung sind sie gekürzt. Daher gehen in den Handschriften dem Sutta 5 die Worte vorher: *sattannam* [*pi*] *buddhānaṃ evaṃ peyyālo*, was, frei wiedergegeben, etwa bedeutet: „bei allen sieben Buddhas (von Vipassin bis Gotama) lautet der Text gleich." Ich glaube, daß wir in solchen äußerlichen Zusätzen die Tätigkeit der letzten Redaktion, vielleicht erst bei der schriftlichen Aufzeichnung des Kanons, zu erkennen haben. Es kam den Herausgebern darauf an, zu zeigen, wie bei allen Buddhas der Vorgang sich in gleicher Weise wiederholte. Zu beachten ist wohl auch, daß bei den Suttas 4 bis 10 die übliche Einleitung mit der traditionellen Angabe der Orte, wo das Sutta gesprochen wurde, fehlt. Es gab eben darüber keine solche Tradition. In den Abkürzungen bin ich der Londoner Ausgabe gefolgt.

Dem Sikhin, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 6. Vessabhū

Dem Vessabhū, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 7. Kakusandha

Dem Kakusandha, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 8. Koṇāgamana

Dem Koṇāgamana, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 9. Kassapa

Dem Kassapa, ihr Bhikkhus, dem erhabenen vollendeten Allbuddha usw. usw.

Sutta 10. Der große Weise der Sakyas, Gotama

Eine Parallele zu Sutta 10 findet sich Saṃyutta 12. 65. 1-18 (=II. 104-5). Sie weicht aber insoferne ab, als sie die Nidānareihe mit *viññāṇa* abschließt, hierin mit der Version des Dīgha von Vipassin übereinstimmend. Vgl. die Vorbemerkungen zu Sutta 4. — In der Paragraphenzählung beginne ich, um des Parallelismus zum Vipassin-Sutta willen, wie die Ausgabe mit 2.

2. „Vor meiner Erleuchtung, ihr Bhikkhus, da ich noch nicht vollkommen erleuchtet, noch ein Bodhisatta war, kam mir der Gedanke: In Mühsal wahrlich ist diese Welt geraten usw. usw.

3. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Alter und Tod entsteht; aus welcher Ursache gehen Alter und Tod hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt vorhanden ist, entsteht Alter und Tod; aus der Geburt als Ursache geht Alter und Tod hervor.

4—13. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn vorhanden sein, daß Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Bewußtsein — Gestaltungen entstehen; aus welcher Ursache gehen Gestaltungen hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen; aus Nichtwissen als Ursache gehen die Gestaltungen hervor.

14—4.14.

15. Der Ursprung, der Ursprung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit.

16. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Alter und Tod nicht entsteht; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung von Alter und Tod hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Geburt nicht vorhanden ist, entsteht Alter und Tod nicht; aus der Aufhebung der Geburt geht Aufhebung von Alter und Tod hervor.

17—26. Da kam mir, ihr Bhikkhus, der Gedanke: Was muß denn nicht vorhanden sein, daß Geburt — Werden — Erfassen — Durst — Empfindung — Berührung — die sechs Sinnesbereiche — Name und Form — Gestaltungen nicht entstehen; aus wessen Aufhebung geht Aufhebung der Gestaltungen hervor? Da ward mir, ihr Bhikkhus, nach reiflicher Erwägung die Erkenntnis zu teil: Wenn Nichtwissen nicht vorhanden ist, entstehen die Gestaltungen nicht; aus der Aufhebung des Nichtwissens geht Aufhebung der Gestaltungen hervor.

27—4.27.

28. Die Aufhebung, die Aufhebung: damit erstand mir, ihr Bhikkhus, in bezug auf früher nie gehörte Dinge Einsicht, erstand mir Verständnis, erstand mir Erkenntnis, erstand mir Wissen, erstand mir Klarheit."

Āhāra-vagga

Der Abschnitt von den Nahrungsstoffen

Sutta 11. Die Nahrungsstoffe

Der Ausdruck *āhāra* „Nährstoff, Nahrung" berührt sich auf das engste mit *upādāna* (Glied 9 der Nidānakette). Beide Wörter bedeuten ursprünglich „das Ansichnehmen, das Ergreifen, Erfassen". Beide bezeichnen den Nahrungsstoff von Feuer oder Lampe. Vgl. Saṃy. 22. 88. 25 (= III. 126) *tass' eva telassa ca vaṭṭiyā ca pariyādānā (telapadipo) anāhāro nibbāyeyya* „durch Wegfall von Oel und Docht würde die Oellampe, weil ohne Nahrung, erlöschen." Nach unserem Sutta § 3 ist *āhāra* durch *taṇhā* „Durst" bedingt, wie *upādāna* in der Nidānakette. Majjh. 11 (= I. 67) ist von vier Upādānas die Rede, und es wird von ihnen im weiteren Verlaufe wörtlich das gleiche ausgesagt, wie in unserem Sutta und in Majjh. 38 (= I. 261) von den vier Āhāras.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī im Jetahain, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. „Diese vier Nahrungsstoffe, ihr Bhikkhus, dienen den Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung, oder den Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung.

Welche vier? Die essbare Speise, grobe oder feine; die Berührung ist der zweite; die Denktätigkeit des Geistes ist der dritte; das Bewußtsein ist der vierte. Das also sind, ihr

Bhikkhus, die vier Nahrungsstoffe für die Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung, und für die Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung.

3. Diese vier Nahrungsstoffe aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Diese vier Nahrungsstoffe haben den Durst zur Ursache, den Durst zum Ursprung, den Durst zur Herkunft, den Durst zur Entstehung.

4. Dieser Durst aber, ihr Bhikkhus, was hat er zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Der Durst hat die Empfindung zur Ursache, die Empfindung zum Ursprung, die Empfindung zur Herkunft, die Empfindung zur Entstehung.

5. Diese Empfindung aber, ihr Bhikkhus, was hat sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Die Empfindung hat die Berührung zur Ursache, die Berührung zum Ursprung, die Berührung zur Herkunft, die Berührung zur Entstehung.

6. Diese Berührung aber, ihr Bhikkhus, was hat sie zur Ursache, was zur Entstehung? Die Berührung hat die sechs Sinnesbereiche zur Ursache, die sechs Sinnesbereiche zum Ursprung, die sechs Sinnesbereiche zur Herkunft, die sechs Sinnesbereiche zur Entstehung.

7. Diese sechs Sinnesbereiche aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Die sechs Sinnesbereiche haben Name und Form zur Ursache, Name und Form zum Ursprung, Name und Form zur Herkunft, Name und Form zur Entstehung.

8. Diese (beiden) Name und Form aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Name und Form haben das Bewußtsein zur Ursache, das Bewußtsein zum Ursprung, das Bewußtsein zur Herkunft, das Bewußtsein zur Entstehung.

9. Dieses Bewußtsein aber, ihr Bhikkhus, was hat es zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Das Bewußtsein hat die Gestaltungen zur Ursache, die Gestaltungen zum Ursprung, die Gestaltungen zur Herkunft, die Gestaltungen zur Entstehung.

10. Diese Gestaltungen aber, ihr Bhikkhus, was haben sie zur Ursache, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung? Die Gestaltungen haben das Nichtwissen zur Ursache, das Nichtwissen zum Ursprung, das Nichtwissen zur Herkunft, das Nichtwissen zur Entstehung.

11. = 4. 27.

12. Aus der Aufhebung des Nichtwissens aber durch restlose Vernichtung des Begehrens folgt Aufhebung der Gestaltungen, aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. (= 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande. (Fortsetzung folgt)

Frauenleben im buddhistischen Birma

Von Lucian und Christine Scherman

I.

Birma, die östlichste Provinz des britisch-indischen Reiches, ist diesem in seiner heutigen Ausdehnung erst seit wenigen Jahrzehnten einverleibt. Soziale und wirtschaftliche Verhältnisse sowohl wie die Bevölkerung -- die mit ihren 12 Millionen knapp $^1/_{26}$ des indischen Riesenbesitzes bildet -- stehen in beträchtlichem Gegensatz zu den vorderindischen Gebieten. Die geographische Lage des Landes, das im Nordwesten, Norden und Osten von hohen Gebirgen, im Süden und Westen vom Meer umspült ist, schob der Kriegs- und Verkehrstechnik früherer Jahrhunderte einen kräftigen Riegel vor, und deshalb blieb es auch lange vom Welthandel unberührt, zumal es keine Handelsprodukte erzeugte, die den Kauffahrer besonders angelockt hätten. So schufen sich in den hinterindischen Landen Volkscharakter, Kultur und Sitten ihre bodenständige Eigenart, die bis heute noch ein gut Teil ihrer frischen, reizvollen Ursprünglichkeit bewahrt hat.

Verkehrserschwerung bedeutet aber noch längst keine hermetische Abschließung. Von West und Ost bahnten die Hochkulturen sich den Weg nach den Irrawaddy-Niederungen: von Indien kam mit der ersten missionierenden Weltreligion, dem Buddhismus, eine Welle geistigen Fortschritts; von Osten, aus China, strömten hauptsächlich der Baukunst und dem Handwerk eine Fülle belebender Einflüsse zu. Dies alles, zusammen mit altererbtem heimischen Gut, formte die gerade durch ihren Synkretismus so außerordentlich lehrreiche indochinesische Mischkultur.

Was am auffallendsten das birmanische Volksleben vom vorderindischen unterscheidet, ist das Fehlen des Kastensystems, das mit seinen ausgeklügelten Paragraphen das Hindutum in zahllose Gruppen — die traditionelle Vierzahl hat wohl niemals der Wirklichkeit entsprochen und war schwerlich mehr als eine summarische Theorie — zerlegt. Starre Scheidewände bauen sich zwischen ihnen nach alter Vorschrift, Sitte und Gewöhnung auf und hemmen das Auf-

streben der Niedrigstehenden nicht minder, als sie die freie Bewegung der höheren Kasten durch engherzige Weisungen über den Verkehr mit den unteren Schichten und nichthinduistischen Völkern einengen. Die Frauen der oberen Kasten verbringen ihr Leben in strenger Abgeschlossenheit von der Öffentlichkeit; eine andere Tätigkeit als dem Haushalt vorzustehen, sich zu schmücken und vor allem durch die Geburt von Söhnen das religiöse Gesetz zu erfüllen, wird von ihnen nicht erwartet. Bei den niederen Kasten beteiligt sich zwar die Frau rüstig an der Erwerbsarbeit, ohne damit aber ihre Freiheit und Selbständigkeit merklich zu erhöhen. Inwieweit die Reformbewegungen, die schon seit längerem eingesetzt haben, durch die neuen, auch die Kasten ernstlich bedrohenden, Umwälzungsversuche eine Beschleunigung und Vertiefung erfahren werden, muß die Zukunft lehren.

Verlassen wir das indische Festland mit dem emsigen Treiben der dichter bevölkerten Provinzen, um an der Küste Birmas zu landen, so dringt ein ähnlich geschäftiges Leben zunächst nur in den Hafenstädten, vor allem in der (nicht zuletzt auch durch Bremer Handelsgeist) kräftig emporgeschossenen Hauptstadt Rangoon, auf uns ein. Die eigentlichen Birmanen jedoch finden wir nicht dabei; Ostbengalen, südindische Tamil und Chinesen sind es, die die Straßen füllen und ihrem Erwerbe nachjagen. Gelangt man in die Basarviertel, zu den Markthallen für die Eingeborenen, dann erst begegnet man häufiger den Birmanen, und zwar vorwiegend dem weiblichen Element, das den Verkauf in den Hallen leitet. Es sind nicht die schlanken, geschmeidigen, würdevollen Gestalten, an die unser Auge in Calcutta und Madras gewöhnt war, sondern kleine, meist untersetzte Figuren mongoloiden Typs. Zugleich aber mit dem physischen Unterschied fällt uns die ganz anders geartete Rolle auf, die der Weiblichkeit hier überantwortet ist: während die Männer in läßiger Haltung als Zuschauer abseits stehen oder nur als Helfer mittun, halten die Frauen mit Energie und geschäftlicher Gewandtheit den Betrieb in ihrer Hand und stehen in der Selbstsicherheit ihres Auftretens, in Intelligenz und Liebenswürdigkeit keiner Europäerin nach. All das gilt indes nicht etwa nur für die dem Weltverkehr geöffnete Handelsstadt Rangoon; in ganz Birma ist der Frau diese Selbständigkeit eigen, in der Öffentlichkeit wie im Hause. Arbeitslust, Tatkraft und Zielbewußtsein befähigen sie zur führen-

den Stellung und sichern ihr ein Übergewicht über den Mann, der ihr den Löwenanteil in der Erledigung der meisten materiellen Fragen willig überläßt.

Die Zahl der Frauen in dem sehr dünn bevölkerten Birma bleibt mit 5,93 Millionen erheblich hinter dem anderen Geschlechte (6,18 Millionen) zurück. Dies erklärt sich aus dem hohen Prozentsatze indischer Einwanderer, die zum größten Teil ihre Ehefrauen nicht mitbringen, sondern nur die günstigeren Erwerbsverhältnisse des Landes ausnützen und die daheim zurückgelassene Familie unterstützen. Wir haben das bekanntlich in Deutschland vor dem Kriege bei den italienischen Ziegelarbeitern ganz ähnlich beobachten können. Das Zahlenverhältnis kehrt sich um, sobald wir nur die birmanische Bevölkerung im engsten Sinne berücksichtigen; dann stehen 3,65 Millionen männlichen Individuen 3,82 Millionen weibliche gegenüber.[1])

Rechnen wir der eben genannten Summe noch einige nahestehende Gruppen zu, so ergibt sich eine Ziffer von rund 8 Millionen für die eigentliche birmanische Hauptmasse der Bevölkerung. Sie gilt den übrigen Stämmen als Zivilisationsvorbild. Ihr am nächsten folgen, wenn wir die Karen wegen ihrer Zersplitterung hier zunächst außer Ansatz lassen, die Shan, etwa eine Million, die sich in geschlossenen Massen im Osten und Norden von Oberbirma halten. Neben diese beiden führenden Schichten tritt eine große Zahl von Volksstämmen, die zumeist noch auf tieferen Kulturstufen stehen und in ihren vom Verkehr abliegenden Wohnsitzen ihre Sonderart zäher festgehalten haben. Vorwiegend sind es Bergvölker, die erst durch das britische Eingreifen um ihre Unabhängigkeit gekommen sind; dies beschleunigte zugleich ihre Annäherung an die zivilisierteren Bewohner der Ebenen, denen sie vordem durch räuberische Überfälle und sonstige Gewalttaten oft recht unbequem geworden waren.

Die Landesreligion in Birma ist der Buddhismus in einer verhältnismäßig reinen, Ceylon und Siam engverwandten Form; ihm

---

[1]) Die statistischen Angaben nach: Census of India 1911, Vol. 9 (Rangoon 1912). Von einem neuen Census, der nach den bisherigen Intervallen 1921 fällig gewesen wäre, haben wir nirgends etwas gelesen. Hingegen ist 1915 die erste Sprachenstatistik in Birma durchgeführt worden: Linguistic Survey of Burma. Preparatory stage or linguistic census. Rangoon 1917.

hängen die Birmanen, die Shan und einzelne Bergvölker (insgesamt 10,4 Millionen) an. Die übrigen Stämme sind einem Geisterglauben treu geblieben, dessen Spuren aber auch unter der Decke des birmanischen Buddhismus sehr deutlich hervorschimmern. Wir finden sie gewöhnlich unter dem Namen „Animisten“ zusammengefaßt; ihre Zahl übersteigt mit rund 700 000 beträchtlich die der anderen nichtbuddhistischen Religionsformen, unter deren Anhängern die Hindu und Muhammedaner mit etwas unter, bezw. über 400 000 Personen folgen. Christen wurden in ganz Birma 210 000 gezählt; dass unter diesen die Birmanen nur mit knapp 18 000 vertreten sind, beleuchtet die schwachen Erfolge der Mission innerhalb der buddhistischen Zentren.

Sorglosigkeit und unverwüstlicher Frohsinn sind die Charakterzüge, die den Birmanen am weitesten von seinen vorderindischen Nachbarn abrücken lassen. Der Hang zur Grübelei, zum Spekulieren und Schematisieren, der sich in großen Bereichen der altindischen Literatur, im Aufbau der Hindureligion und in den minutiösen Vorschriften für jede Lebensphase und jede Lebenslage kundtut, gönnt dem Volke keinen leichten Sinn, keine harmlose Heiterkeit; bei seinen Festen wie bei seiner Arbeit nimmt der Inder alles ernst. Kein Wunder also, dass uns, kommen wir von Indien nach Birma, die offene Art der Landeskinder so wohltuend berührt. Jedem Besucher steht der Zutritt ins Haus offen; gastfreundlich wird er überall empfangen, ohne die zudringliche Neugier, mit der der Fremdling in Indien — beinahe wie im zivilisierten Europa — verfolgt wird.

Der Birmane ist dem hastenden Treiben des Stadtlebens abhold, nach Möglichkeit zieht er sich davon zurück; das beschauliche Bauernleben, das ihm ohne sonderliche Mühe und Aufregung seinen Unterhalt sichert, dünkt ihm weit erstrebenswerter. So sehr er auf anständige Entlohnung dringt und auch vor Übervorteilungen nicht zurückschreckt, so steht sein Sinn doch nicht danach, Reichtümer anzusammeln. Was er erübrigt, legt er im Goldschmuck seiner Frau oder für festliche Veranstaltungen an — das Münchener Oktoberfest erschiene ihm als Gipfelpunkt aller Wonne, obwohl er für dessen Bierseligkeit kein Verständnis hätte! Das Meiste aber wird für Klöster und Mönche oder zur Errichtung von Pagoden und anderen Kultbauten gespendet. Da ist es eine natürliche Folge,

wenn die sparsamen indischen Einwanderer und die gescheiten, fleißigen Chinesen den wirtschaftlich ungeschulten und minder gelehrigen Birmanen überflügeln und in den Hintergrund drängen. Die britische Regierung sucht dem entgegenzuwirken; sie möchte das auch ihr sympathische Volk der Birmanen geschützt und vor dem Niedergang bewahrt sehen, solange es irgend geht. Deshalb untersagt sie den Verkauf von Ackergrund an Ausländer, und das Alkoholverbot soll einer Schwächung der birmanischen Arbeitskraft vorbeugen. Ungleich wirksamer als diese Maßnahmen aber ist das energische Zugreifen der birmanischen Frauen, die man mit vollem Recht als „Rückgrat des Landes“ bezeichnet hat.

II.

Die Birmanin kann nicht eigentlich als Schönheit gelten. In den vortretenden Backenknochen und den leicht schräggestellten Augen prägt sich der mongolische Typ aus, ebenso in der gelblich-braunen Hautfarbe. Neben derberen Physiognomien findet man viele feingeschnittene Gesichter mit zierlicher, schmaler, leichtgebogener Nase. Ausgesprochen hübsch sind die blitzenden dunklen Augen und das reiche, glänzend schwarze, wie eine Krone auf dem Scheitel aufgesteckte Haar. Auf die Kleidung mit allem Drum und Dran wird, namentlich bei feierlichen Anlässen, große Sorgfalt verwendet. Als Verschönerungsmittel wertet man eine gelbliche Paste, die aus der zerriebenen Rinde der Murraya exotica (birmanisch sana(p)khā) mit Wasser bereitet und mit gemahlenem Sandelholz parfümiert wird; man läßt die über das Gesicht gestrichene Paste trocknen und reibt nachher das Überflüssige ab. Die ländlichen Schönen gehen damit oft weniger sorgsam um, namentlich den kleinen Mädchen wird das Antlitz bisweilen arg verschmiert — man sagt, das nütze gegen Hitzausschlag. In den Städten weiß man aber europäische Schönheitsmittel bereits zu schätzen; nicht selten wird Schminke und Puder so übermäßig aufgetragen, daß der Eindruck eines bemalten Puppenkopfes entsteht. Beim Schminken läßt die Birmanin unterm Haaransatz an der Stirn einen Streifen frei, wodurch diese niedriger und in eckiger Haarumrahmung erscheint. Bei der jungen Frau auf Abb. 1 ist dies am besten zu erkennen; man darf sie als guten Birmanentyp gelten lassen, wenngleich sie die Schwester eines Shanfürsten ist. Das Mädchen an ihrer Seite

ist die Tochter des Fürsten; bei der daneben sitzenden Dienerin, einem Shanmädchen, zeigt sich der Stammesunterschied sehr augenfällig. Die beiden Prinzessinnen tragen den in Birma altherkömmlichen Rock, den Thamein[1]), ein rechteckiges Stoffstück von un-



Abbildung 1

Schwester und Tochter des Shan-Fürsten von Hsipaw mit Dienerin.

gefähr $1^1/_4$ m Länge und etwa gleicher Breite, das nicht zusammengenäht, sondern oben um den Körper gelegt wird. Er besteht aus

[1]) Birmanische Schreibung thamin, Aussprache thamen. In Sach- und Ortsnamen behalten wir die in der neueren englischen Literatur über Birma üblichen Formen bei. Schreibung und Aussprache gehen im Birmanischen oft stark auseinander, wozu auch die Aufpfropfung eines indischen Alphabets auf die ganz anders gebaute Sprache beigetragen hat.

3 Teilen: einem gemusterten, ca. 60 cm breiten Mittelstück, dem unten ein in entsprechender Farbenstellung gehaltenes, ca. 35 cm breites gestreiftes Stück mit einfarbigem rosa Endrand und oben ein 30—50 cm breiter Streifen aus glatter, dunkler Baumwolle oder Samt angesetzt ist; das Ganze ist mit weißem Kaliko gefüttert. Bei der geringen Weite läßt natürlich jeder Schritt die Beine bis zum Oberschenkel sichtbar werden; aber frühzeitig schon lernt das Mädchen beim Gehen durch einen bestimmten Ruck der Fersen nach auswärts eine Entblößung in der Öffentlichkeit bis über die Grenzen des Schicklichen vermeiden. In der Hoftracht und sonst im Volke bei zeremoniellen Anlässen befestigt man den Thamein um die Hüften, sodaß die nun überflüssige Stofflänge ringsum auf dem Boden schleppt und die Enge des Rockes nur kleine Schritte und gemessene Bewegungen gestattet. Das kunstvolle Seidengobelingewebe auf Abb. 1 ist typisch birmanisch; es wird Acheik genannt; der Name (gesprochen atschēïk, geschrieben akhyit) bedeutet „Welle“ und weist auf die welligen blumendurchstreuten Muster. Für die Wirkarbeit benötigt man 70 bis 130 Schiffchen; die Vorderseite ist bei der Arbeit nach unten gekehrt, die Schußfäden der einzelnen Schiffchen werden miteinander verschlungen. Das Material ist chinesische Rohseide, die oft auch schon fertig gefärbt gekauft wird. Für junge Mädchen sind die Farbenstellungen gelb-rosa und weiß-rosa beliebt, für junge Frauen himbeerrote Schattierungen mit dunkelrot oder schwarz, für ältere Frauen grün mit gelb oder grün-rot; letzteres ist auch die Farbenmischung für Männerröcke.

In altbirmanischer Zeit waren Acheikstoffe nur für das königliche Haus und die Hofkreise bestimmt. Seit dem Ende der Königsherrschaft (1885) sind sie zur Prunkkleidung der Wohlhabenden hergenommen worden. Bei den Birmanen in der Provinz, die dieser alten Mode treu geblieben sind, und bei den Shan hält man noch jetzt den Acheik-Thamein für die vornehmste Festgewandung.

Interessant war es uns zu erfahren, daß die reizvollen Acheikmuster schon in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts europäische Nachahmung gefunden haben, und zwar am birmanischen Hof selbst. Dort lebte ein Italiener, Denegri, der sich in Lyon niedergelassen hatte und 1861 von dort nach Mandalay gekommen war; 10 Jahre später holte er seine kleine Tochter und den ersten Jacquard-

Webstuhl aus Frankreich und verpflanzte beide in den Königspalast nach Mandalay. Diese Tochter lebte noch in Mandalay zur Zeit unserer Anwesenheit (1911) und befaßte sich mit dem Verkauf von birmanischen Seidenstoffen, die sie von Unsauberkeiten der Arbeit, Knoten, hängenden Fäden usw. befreite, um sie ihren europäischen Kunden gefälliger zu machen. Das alte Fräulein erzählte gern von den schönen Tagen im Palast zu Mandalay, wo sie von der letzten Königin Supaya Lat unter die Ehrenfräulein aufgenommen wurde — als einzige Europäerin. Schon 100 Jahre früher war ein Italiener, ein Angehöriger der gleichen Familie, in Mandalay gewesen und hatte dort die Herstellung der Baumwollsamte eingeführt, deren Verwendung — und zwar in roter Farbe — ebenfalls zum Reservatrecht für den Hof wurde; noch heute werden die Särge von verstorbenen Mitgliedern des Königshauses und von buddhistischen Mönchen mit rotem Samt bezogen. Von 1873—1885 arbeitete der Jacquardwebstuhl am Königshofe von Mandalay; Weberinnen aus Manipur wurden von Denegri und seiner Tochter in dessen Gebrauch unterrichtet. Nach Ansicht von Fräulein Denegri stammen sogar die Acheik m u s t e r aus Manipur.[1]) Uns zeigte sie auf

[1]) Ähnliche Angaben machte man uns in dem entlegenen Yawnghwe in den südlichen Shan-Staaten. Und in nächster Nachbarschaft von Mandalay, in Sagaing, einer der zahlreichen früheren Residenzen, fanden wir noch Manipuri mit gewerbsmäßiger Herstellung von Acheikstoffen für birmanische Auftraggeber beschäftigt. Nun ist zwar richtig, daß die Manipuri, die in beträchtlicher Zahl in Oberbirma angesiedelt sind, außerordentliche Leistungen in den eingewirkten Bordüren ihrer heimischen Frauengewänder aufweisen; aber dabei handelt es sich ebensowenig um eigentliche Gobelintechnik wie um Acheik-Muster. Für beide liegt die Herleitung aus China wohl wesentlich näher, womit nicht behauptet sein soll, daß in China der Ursprung der Wirkerei überhaupt zu suchen ist. Im Gegenteil, die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß China sie seinerseits aus Vorderasien entlehnt hat. Aber für die verhältnismäßig junge Periode, die für die birmanischen Acheik in Frage kommt, wird man sich wohl schon darum in China nach dem Lehrmeister umschauen, weil aus Vorderindien — dem anderen kulturellen Quellgebiet Birmas — Seidenwirkerei (also das, was in Deutschland nach französischem Vorbild ‚Gobelin', in England ‚Tapestry' genannt wird) nicht bekannt ist. Die Kashmir-Schals sind zwar Wollarbeiten des Gobelintyps, jedoch tritt bei ihnen soviel anderes Technische hinzu — Verbindung gewirkter und überstickter gewebter Teile —, daß sie schlechterdings nicht in eine Gruppe mit den Acheik eingereiht werden können. Dieses birmanische Kunsthandwerk hebt sich somit in völliger Eigenart von seiner Umgebung ab.

unsere Bitte die Reste von den Jacquard-Acheik, darunter ein Streifenmuster, das ihr jüngerer Bruder nach einem birmanischen Vorbild in Frankreich gewebt hatte, und ein rot-rosa gestreiftes Stück, einen Abschnitt von dem letzten Gewand, das sie für den König Thibaw angefertigt hatte. Trotz der sauberen Arbeit sind diese Kopien leblose Stücke im Vergleich mit dem Original-Acheik. Wir erhielten einige Teilchen ihrer so sorgfältig als Andenken auf-



Abbildung 2

Schauspielertruppe in Mandalay in der bei Tanz und Spiel üblichen Haltung.

bewahrten Gewebe als Angebinde für das Münchener Museum — die sonnige Heiterkeit und die Freude am Schenken scheint das alte Fräulein am birmanischen Hof von den Landeskindern ererbt zu haben. Aber bei aller Freundlichkeit durchzitterte eine leise grollende Wehmut, die hauptsächlich auf den uns begleitenden Engländer wirken sollte, ihre Stimme bei der Erzählung von den schönen Webarbeiten, die sie und ihr Vater zur Freude der Königin geliefert hatten — und von dem jähen Ende, das dem

Königtum und seiner Herrlichkeit zusamt dem Jacquard-Webstuhl bereitet worden war!

Jacken waren ursprünglich kein notwendiger Bestandteil der birmanischen Männer- und Frauentracht, sind aber im Laufe der Zeit allgemein in Aufnahme gekommen. Die ältere Form zeigt die Herleitung vom indischen Schnitt: ein über die Hüften reichendes Gewand mit einem vorderen Einsatz, der seitlich geschlossen wird (Abb. 2). Bei Frauen ist dieser Einsatz häufig weggelassen, wie an den noch jetzt bei der Provinzbevölkerung und bei den Shanfrauen üblichen offen und lose niederhängenden Jacken (Abb. 12); statt dessen wird dann ein Tuch um die Brust gebunden. Für Alltagszwecke nimmt man weißen Baumwollstoff, für festliche Veranstaltungen aber ist die Jacke aus Seide, enganliegend mit geschweiften, schnabelförmig aufgebogenen und durch Bambusstäbchen gesteiften Schößen.

Diese Tracht kommt jedoch immer mehr ab; als Alltagskleid ist der Thamein schon fast ganz aus den Städten verschwunden, er und das Seidenjäckchen mit den Schnabelschößen werden wohl bald, wie unsere Rittertrachten usw., nur noch Bühnenkostüm sein für die Schauspielerinnen, die bei den zahllosen Festen als Prinzessinnen oder Hofdamen in den Theaterstücken mitwirken. In das Schauspiel sind stets Tanzszenen verflochten, außerdem gibt es auch reine Tanzvorführungen. Der enge, auf dem Boden schleppende Thamein wird bei den Tänzerinnen an der offenen Seite bis zu den Füßen mit Nadeln zusammengesteckt; die Enge dieses Futterals tut aber der Tanzbewegung keinen Eintrag, da diese ausschließlich aus Beugungen und Drehungen des Körpers und gelegentlichen Sprüngen am Orte besteht. Beim Einsetzen der Musik nimmt die Tänzerin eine seltsam gespreizte Haltung an, die vornehmlich in den Bewegungen der Arme, im Heben und Senken der Schultern und Biegen des Halses hervortritt. Die Gruppe auf Abb. 2 ist eine kleine Schauspielergesellschaft in Mandalay, deren Dienste man bei privaten und öffentlichen Veranstaltungen gern in Anspruch nahm; der männliche Partner galt als der beste Komiker Oberbirmas.

Den Thamein hat in der Neuzeit der von Süden aus dem malaiischen Archipel eingedrungene Sarong ersetzt, ein zwei Meter weiter zusammengenähter Rock, der um die Hüften gespannt und

vorne in einer tiefen Falte übereinandergesteckt wird. Die Benennung lungyi ist von dem weitverbreiteten indischen lungi, womit in den verschiedenen Distrikten Indiens Turban, Brust- oder Lendentuch bezeichnet wird, übernommen; dieses Wort ist vom Hindūstānī und Baṅgālī aus auch in die Atjèh-Sprache von



Abbildung 3

Gebildete Bürgerfamilie in Mandalay; links eine Verwandte (Shan) bei der Brettchenweberei.

Nord-Sumatra eingedrungen[1]); die birmanische Schreibung ist luṅkhyañ, die Aussprache lunjī (j wie in engl. jam).

Zu diesem Lunjī, aber auch zum Thamein wird eine kurze, weite Jacke chinesischen Schnittes aus weißem Batist oder aus Seide getragen (Abb. 3); sie ist in ihrer Nachtjacken ähnlichen Form weit weniger kleidsam als die altbirmanische.

---

[1]) J. E. Jasper u. Mas Pirngadie, De inlandsche kunstnijverheid in Nederl. Indië II ('s-Gravenhage 1912), p. 256; H. W. Fischer, Katalog d. Ethnogr. Reichsmus. VI (Leiden 1912), p. 67. Auch das Türkische kennt lüng und lüngi im indischen Sinne: J. Th. Zenker, Türk.-arab.-pers. Handwörterbuch II (Leipzig 1876), p. 797.

Männer- wie Frauenröcke sind meistens aus Seide; keiner, der etwas auf sich hält, würde anders als in einem Seidenrock, den noch keine Wäsche seines Glanzes beraubt hat, ausgehen. — Die Fußbekleidung bilden Sandalen aus Büffelleder, mit Samt oder Filz bezogen, festgehalten durch Spangen aus gleichem Stoff, die zwischen der großen und der zweiten Zehe durchgehen.

Von Geschmack zeugt auch der Schmuck der Birmanin; er vermeidet die wuchtige Schwere des Goldschmuckes, mit dem sich die reiche Inderin behängt. Schmale Goldreifen umschließen das Handgelenk; Reife um die Fußknöchel kommen bereits außer Mode. Feine Brustgehänge aus Goldfiligran oder lange, dünne Goldketten, mit Tamarindensaft rötlich gefärbt, sowie kleine Goldknöpfe als Jackenverschluß wirken diskret und gefällig. Im Haar blitzen als Festschmuck Goldfiligranblumen oder halbmondförmige, bei Reichen mit Diamanten und Rubinen besetzte Steckkämmchen; diese Edelsteine sind ebenso beliebt an Fingerringen und Schraubenrosetten im Ohr; die ursprünglichen Ohrpflöcke und Ohrzylinder sind in der Stadt längst verpönt. Am anmutigsten aber wirkt die Sitte, ein frisches Blütenzweigchen ins Haar zu stecken.

Inmitten des frohgemuten Volkes verlebt die Jugend paradiesische Jahre. Namentlich das Mägdlein hat im Vergleich zur vorderindischen Mitschwester[1]) eine unendlich glücklichere Kinderzeit. Mit Mißbehagen wird die kleine Inderin schon bei der Geburt von den Eltern begrüßt; denn ein Mädchen bürdet der Familie die Sorge auf, innerhalb der zuläßigen Kasten den geeigneten Gatten zu beschaffen; die Verlobung findet häufig schon in den ersten Lebensjahren statt, vorbei ist es mit aller Freiheit, nach der Herzensneigung wird nicht gefragt, und sollte der Bräutigam noch vor der Ehe sterben, so steht der armen Kleinen das traurige Los einer indischen Witwe bevor, deren Wiederverheiratung Schimpf über die Angehörigen bringt. Kein solcher Schatten verdüstert die Kinderjahre der Birmanin. Hat sie die unvernünftigen Bräuche der Geburtshilfe überstanden und trotzt die körperliche Veranlagung manchen Absonderlichkeiten der Ernährungsweise, so wächst sie in fröhlicher Ungebundenheit heran. Die Kleidung entspricht der

[1]) Vgl. die trefflichen Aufsätze von M. Winternitz „Die Frau in den indischen Religionen“: Archiv für Frauenkunde (Würzburg) 1915 ff.

der Erwachsenen; das Haar wird bis zum zehnten oder zwölften Jahre verschiedenartig zugeschnitten, und Mädchen und Knaben sind oft kaum zu unterscheiden. Meist werden die Haare um Stirn und Nacken kranzförmig geschnitten, das Scheitelhaar bleibt lang und wird in einem Knoten aufgesteckt (Abb. 4; man beachte hier,



Abbildung 4

Straßenjugend in Mandalay: 4 Mädchen, 5 Knaben.

daß die Kinder auf der Hüfte reitend getragen werden, wie in Vorderindien; die Frauen der Shan und der Bergvölker tragen sie auf dem Rücken in ein Tuch eingebunden).

Mit Schulpflichten war in der Zeit birmanischer Herrschaft die weibliche Jugend nicht geplagt. Für die Knaben war genügend gesorgt, sie erhielten, wie das auch heute die Regel ist, ihren Unterricht im Kloster durch die Mönche, die darauf pochen können, daß das buddhistische Birma unter den Provinzen Britisch-Indiens weit-

aus die geringste Zahl von Analphabeten aufweist.[1]) Für die Mädchen war und ist eine solche Schule verschlossen; die christlichen Missionen aber haben sich der Jugenderziehung eifrig angenommen. Seit der britischen Oberhoheit sind da und dort weltliche Elementarschulen und auch eigene Mädcheninstitute aufgekommen, bei denen sogar für den Anschluß an das Universitätsstudium gesorgt ist.

Der wichtigste Tag im Jugendleben der Birmanin ist die Feier der Ohrbohrzeremonie; es werden die Ohrlöcher gestochen, die man ehedem allmählich durch Einlegen von gerollten Bambusstreifen zur Aufnahme der goldenen Ohrpflöcke ausdehnte. Das Fest findet in der Regel, namentlich bei erstgeborenen Töchtern, zwischen dem zehnten und zwölften Lebensjahre statt; ihm entspricht bei den Knaben die Feier des Klostereintritts — jeder Birmane muß für eine, wenn auch kurze, Frist sich dem geistlichen Leben widmen. Da diese Feste in großem Stil veranstaltet werden und hohe Summen verschlingen, schließen sich oft mehrere Familien, ohne Rücksicht auf das Alter der Kinder, manchmal sogar für Knaben und Mädchen zusammen; das Ohrbohren wie der Klostereintritt erfolgen dann zu gegebener Zeit ohne weitere Förmlichkeiten. Für solche gemeinsame Feiern sieht man in den Straßen der Städte über Nacht große Festbuden mit Spiegeln, Flitter und Vergoldung entstehen; Theater und Tanz, Musik und Bewirtung ziehen sich durch mehrere Tage hin. Die Mädchen zeigten sich früher an ihrem Ehrentag in der altbirmanischen Hoftracht. Dieses steife Gewand, mit Glassteinen und Goldflitterstickereien verziert und mit Samt eingefaßt, bestand aus einer Jacke und darüber gehängten Kragenteilen, sowie aus einem zackig gebogten schürzenartigen vorderen und einem schweifartig aufsteigenden hinteren Schoßteil; dazu wurde die der Fürstin zustehende haubenähnliche Krone getragen (Abb. 5). Jetzt hat man nur noch etliche Reste der fürstlichen Prunkabzeichen beibehalten.

Abb. 6 zeigt eine für die Ohrbohrfeier erbaute Festhalle in Mandalay. Im Hintergrunde auf der Estrade thront eine Schar

---

[1]) "The system of monastic schools has, I think, been an immense boon to the people of Burma, and if only the monks could be roused to educate themselves more and to cast off some of their old ideas I should like to see it maintained": Charles Crosthwaite, The pacification of Burma (London 1912), p. 339.

junger Mädchen verschiedenen Alters; die mittleren drei sind selbst an der Zeremonie beteiligt, die übrigen sind Freundinnen, die als Ehrenfräulein fungieren. Alle sind reich mit Juwelen geschmückt, an den Fingern blitzen die Edelsteine. Häufig ist dieser Pomp geborgt, Brillantringe z. B. werden für 5 Rupien für den Tag ver-



Abbildung 5

Kleidung für das Ohrbohrfest: Nachahmung des Hofkleides einer birmanischen Prinzessin.

liehen. Im Vordergrunde hocken die Gäste an niedrigen, mit Süßigkeiten besetzten Lacktischchen.

Nach erfolgter Ohrbohrung zählt das Mädchen zur reiferen Jugend; es gibt das Herumtollen mit den Knaben auf, gesellt sich zu Mutter und Schwester und benimmt sich wie eine Erwachsene, fängt auch dementsprechend zu kokettieren an. Zur Anknüpfung von Liebesbeziehungen ist reichlich Gelegenheit. Bei den religiösen Festen

zieht die ganze Familie hinaus zum Klostergrund, wo Rasthäuser für die allgemeine Nutznießung oder als Eigentum einzelner Familien errichtet sind. Dort kocht und ißt man nach und zwischen den Andachten, pflegt der Ruhe und plaudert mit Bekannten; die jungen Leute tun sich dabei weniger durch Frömmigkeit als durch fröhlichen Flirt hervor. Mit Einbruch der Dunkelheit beginnt das richtige Festge-

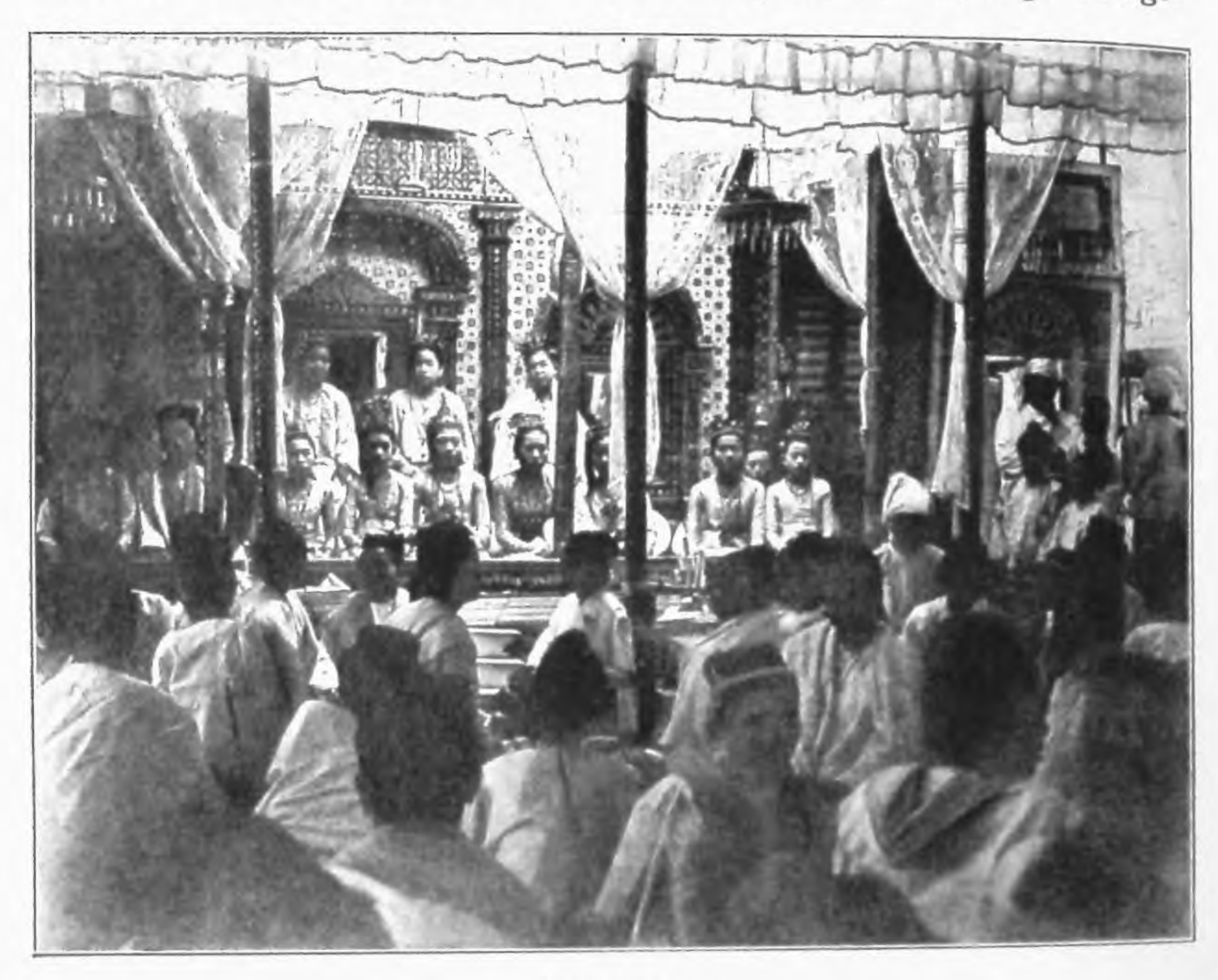


Abbildung 6

Festhalle und Tribüne für eine Ohrbohrfeier in Mandalay. Im Vordergrunde die Gäste.

triebe; das Theaterspiel hebt an, wobei entweder Berufsschauspieler in romantischen Szenen auftreten oder Marionettenspiele geboten werden, deren Stoff dem Schatze der buddhistischen Vorgeburtslegenden entnommen ist. Vor der Bühne lassen sich die Zuschauer, mit Eßvorräten ausgerüstet, auf Matten nieder und hören die ganze Nacht dem Spiel zu; die Kinder, selbst die allerkleinsten, sind dabei. Mit Rauchen hält man sich leicht munter, darum sieht man die birmanische Riesenzigarre überall glimmen; Männer und Frauen rauchen, ja selbst die kleinen Kinder läßt man zur Beruhigung dann

und wann einen Zug tun. Die Zigarre ist eine 15 bis 20 Zentimeter lange und $2\frac{1}{2}$ Zentimeter dicke Rolle, gefüllt mit gehackten Tabakblättern und dem Mark der Tabakstengel, zur Hülle nimmt man vom Mais oder von der Arekapalme die innere Haut der Blattscheide; auch Baumblätter, die auf einem heißen Stein geglättet werden, erfüllen den gleichen Zweck. Die Zigarren sind nicht stark, da auch Süßholz dem Tabak beigemischt ist. Neben dem Rauchen frönt man auch dem Betelkauen; die Schachtel hierfür aus Lack oder Silber mit ihren Abteilungen und Büchschen für Betelblatt, Kalk, Gewürze usw. spielt in der birmanischen Gesellschaft dieselbe Rolle wie bei uns etwa die Zigarrenkiste, Schnupftabaksdose oder Bonbonniere (vgl. Abb. 3).

Von Brautwahl und Ehe sei hier nur so viel gesagt, daß der persönlichen Freiheit viel Spielraum gegönnt ist. Die meisten Ehen werden aus Neigung geschlossen, oft gegen den Willen der Eltern und nach Überwindung mancher romantischer Hindernisse. Das Junggesellentum verstößt ganz gegen die Sitte, und weiter verdient Hervorhebung, daß nur die Großstädte von Prostitution etwas wissen. Die Hochzeit findet ohne religiöse Zeremonie statt; im Hause der Braut wird unter Beiziehung einiger Zeugen das Paar von den beiderseitigen Eltern mit kurzer Ansprache zusammengegeben, und den Beschluß bildet der gemeinsame Genuß gepökelten Tees, einer Delikatesse, über die später noch zu reden sein wird. Bei größeren Feiern werden Astrologen zugezogen; das sind immer Abkömmlinge indischer Brahmanen, die in birmanischer Königszeit als Hofbeamte angestellt waren. — Zuweilen schließt sich auch ein Paar ganz formlos durch bloße stille Übereinkunft zur ehelichen Gemeinschaft zusammen.

Auch die Scheidung ist leicht; trotzdem lebt man gemeiniglich in Frieden und Eintracht miteinander. Erfolgt eine Trennung, so nimmt die Frau ihr Eingebrachtes und das in der Ehe Erworbene mit sich, gemeinsames Gut wird geteilt. Von den Kindern bleiben die Knaben dem Vater, die Mädchen der Mutter; aber wenn es irgend geht, übernimmt diese die Sorge für alle ihre Kinder. — Wenn auch der Buddhismus die Polygamie nicht verbietet, so bleibt doch die Einehe die Regel; nur Fürsten haben mehrere Frauen, und zuweilen halten sich auch reiche Private, die aus geschäftlichen Gründen lange Reisen unternehmen, an einem oder zwei anderen Orten eine



Abbildung 7

Frauen mit Wassergefäßen bei der Vorbereitung einer Klosterfeier. Im Hintergrund eine Pagodenruine, deren Spitze von einem Baum überwuchert ist. Dorf Kaya am oberen Chindwin.

Nebenfrau. Hier tritt die in Birma als vollwertig angesehene Ehe auf Zeit in Erscheinung, die von der Birmanin auch oft mit Indern, Chinesen und Europäern eingegangen wird. Die birmanisch-chinesische Mischung ergibt die beste Nachkommenschaft.

Die geschäftliche Selbständigkeit der Frau ist oben schon hervorgehoben worden. Das birmanische Gesetz unterstützt sie; sie ist dem Manne rechtlich gleichgestellt, wird zur Beratung öffentlicher Angelegenheiten beigezogen und darf rechtsgültige Verträge schließen. Diese soziale Stellung ist um so beachtenswerter, als nach der schon von der altindischen Gesetzgebung ausgesprochenen, auch in den Buddhismus übernommenen Anschauung die Frau an und für sich weit tiefer steht als der Mann. Und so bleibt es trotz allem der heiße Wunsch jeder Birmanin, in ihrer nächsten Geburt als Mann das Erdenlicht zu erblicken.

Die birmanische Hausfrau ist keine Langschläferin. Ihre Arbeit beginnt beim Morgengrauen; da wird der für die Tagesmahlzeiten bestimmte Reis ausgehülst, was durch Stampfen mit einem schweren Holzstößel in einem Holzmörser geschieht. Ebenso frühzeitig wird das für den Tagesbedarf nötige Wasser von den Ziehbrunnen geholt; ist eine gute Quelle oder der Fluß weit abgelegen, so ziehen die Frauen und Mädchen in Reihen mit ihren Tontöpfen auf dem Kopfe aus (Abb. 7). Die Hauptmahlzeiten — eine früh gegen 9 Uhr, die andere vor Einbruch der Dunkelheit, also beim Tropentag ungefähr um 6 Uhr — bestehen vornehmlich aus Reis, dazu werden allerhand Gemüse in dünnflüssiger gewürzter Tunke, auch mit frischen oder eingesalzenen Fischen, Fischpastete, Fleisch usw. gegessen. Die Familie sitzt um ein niedriges rundes Tischchen; es ist eigentlich ein Untersatz aus Geflecht, lackiertem Holz oder Bambus; darauf stehen rings um die mit Reis gefüllte Platte die einzelnen Schüsselchen mit den Beispeisen.[1]) Hieraus schöpft einer nach dem anderen Tunke und Gemüse auf den vor ihm liegenden Reis, vermischt alles und führt die Klümpchen mit den Fingern zum Munde; vor und nach dem Essen spült man Mund und Finger.

Der Haushalt macht der Birmanin nicht eben viel zu schaffen. So sehr man auf gute, saubere Kleidung, tadellose Frisur und

[1]) Vgl. unsere Archiv für Anthropologie XIV (1915), Taf. V, 3 gegebene Abbildung.

erlesenen Schmuck außer Haus hält, so geringen Wert legt man auf das, was wir unter häuslichem Komfort verstehen. Außer einer Truhe für bessere Gewänder und Schmucksachen kennt ein birmanisches Haus kein Mobiliar. Die Betten bestehen aus Kissen und Decken, die auf einer hübsch geflochtenen Matte liegen; mit dieser werden sie morgens zusammengerollt und in die Ecke geschoben. Feinere oder gröbere Matten dienen auch als Sitzunterlage auf dem Boden; die Sitzweise ist ein kniendes Kauern mit seitlich gewendeten Füßen. Vor dem Buddhabild oder in Anwesenheit hochgestellter Personen ist darauf zu achten, daß die Fußsohlen von diesen abgewendet gehalten werden.

Der Fußboden, aus gespaltenem Bambus oder Holzplanken, hat genügend Zwischenräume, um Staub und Kehricht durchfallen zu lassen, und da die Häuser alle auf meterhohen Pfosten stehen, macht das nichts aus; ein rutenartiger Handbesen aus Gras erleichtert die nötigste Reinigung. So erübrigt die Frau noch reichlich Zeit für Nebenbeschäftigung, zumal sich für häusliche Arbeiten und Überwachung der Kinder leicht eine Verwandte findet. Am einträglichsten erscheint da ein kleiner Handelsbetrieb, entweder in Gestalt einer Krämerbude im Hause selbst oder eines Verkaufsplatzes im Basar. Neun Zehntel der Stände in den großen Basarhallen von Mandalay und Rangoon stehen unter der Leitung von Frauen und Mädchen, die sich den Verschleiß von Lebensmitteln und Gebrauchswaren jeder Art bis zu Seide und Edelmetallarbeiten angelegen sein lassen.

Eine Frauenbetätigung aber, deren rühmenswerte Erfolge uns bereits oben (p. 79) bei Besprechung der Acheik in die Augen gefallen sind, darf nicht vergessen werden: die Weberei (Abb. 8). In Birma weben, wie es auch sonst in der malaiisch-mongolischen Welt die Regel ist, nur die Frauen, in Vorderindien nur die Männer. Auf dem Lande ist der Webstuhl unter dem Hause zwischen dessen Pfosten aufgestellt. Die Lade schneidet der Birmane in seiner Abneigung gegen gerade Linien in schön geschwungenen Konturen, die Kettenheberollen sind oft in nette Bronzefiguren eingesetzt, kleine Glöckchen oder lose Ringe klingen rhythmisch bei jedem Schwunge der Lade und künden den Fleiß der Weberin; sie locken auch Gesellschaft an — mit Vorliebe dient der Webstuhl als Stelldichein für die jungen Leute. Das Weben wird nicht nur für den eigenen Bedarf, sondern auch als Hausindustrie betrieben, die

Weberinnen erhalten von einem Unternehmer die Seide und Baumwolle und werden für Stückarbeit bezahlt. Als Durchschnittstagelohn wurden 1911 in Birma 8 Annas (nach damaliger Währung 70 Pfennig), in Indien die Hälfte gerechnet.

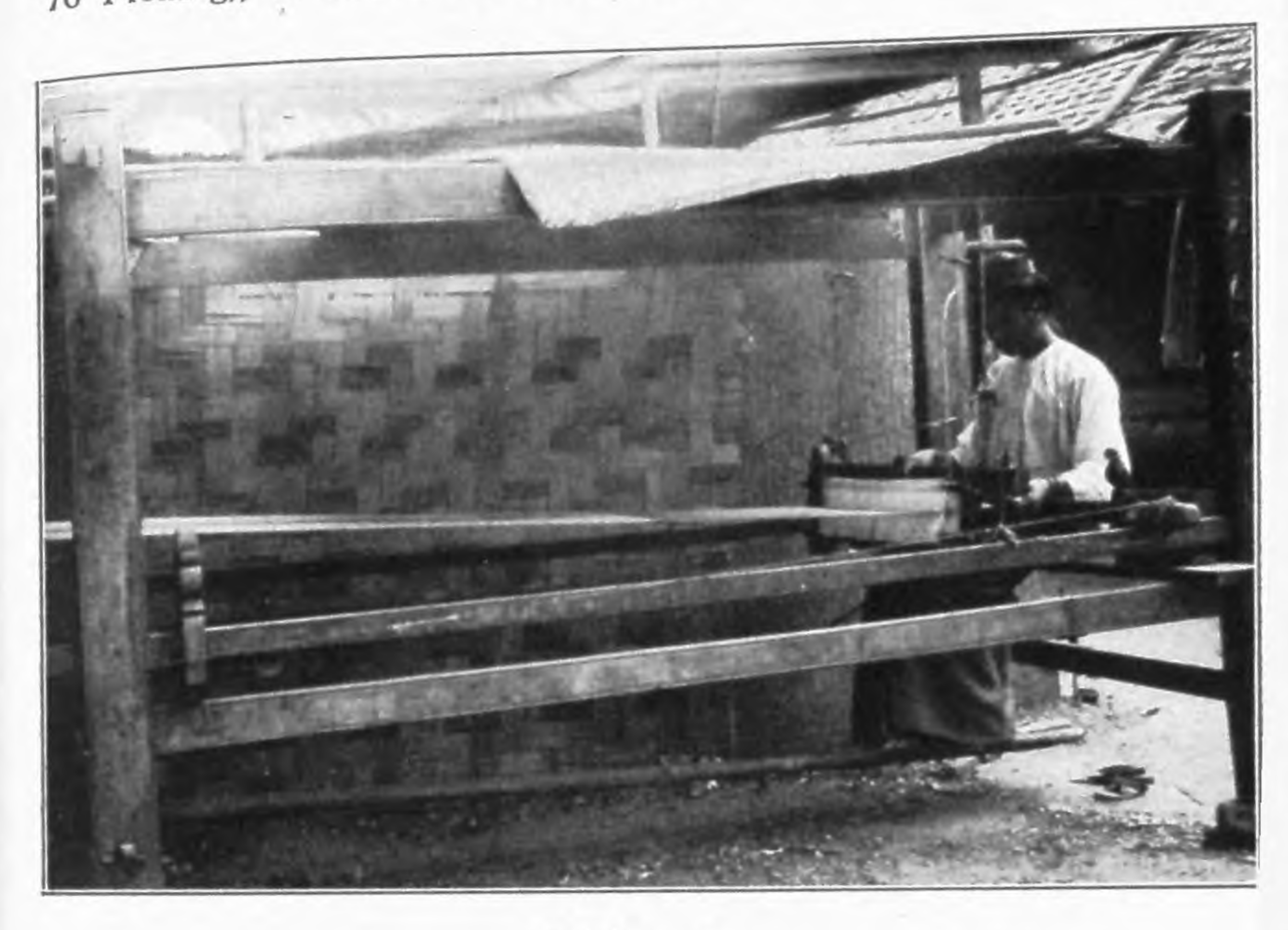


Abbildung 8

Seidenweberin in Amarapura bei Mandalay.

Zur Herstellung von Bändern, Gürteln, Sandalenriemen usw. wird in Birma noch in ausgedehntem Maße die ethnologisch höchst merkwürdige sogenannte Brettchenweberei geübt, bei der die Kettfäden durch die durchlochten Ecken quadratischer Täfelchen laufen; durch deren Drehung um die eigene Achse wird das Heben und Senken der Kette bewirkt, und so entstehen Bandgewebe (Abb. 3 unten) von großer Dauerhaftigkeit.[1])

Auch bei anderen einheimischen Industrien macht sich das weib-

[1]) Näheres hierüber haben wir im Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst 1913, p. 223—242 mitgeteilt. Inzwischen haben A. van Gennep u. G. Jéquier ein prächtig ausgestattetes Werk veröffentlicht: Le tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne (Neuchâtel 1916)

liche Geschlecht nützlich, so bei Anfertigung der bunten Lackgefäße, worin Pagan den größten Ruf erlangt hat; in der Töpferei ist namentlich das Dünnklopfen der Wandungen und das Einpressen von Mustern an den großen Wassertöpfen Sache der Frauen. Seine zahlreichsten Kräfte sammelt der Gewerbefleiß des Landes für jene



Abbildung 9

Verfallendes Prunkkloster nahe Mandalay. Sein Name Mun Kyaung (Glaskloster) beruht auf den reichen Spiegelglasfüllungen an den Außenwänden. Mit Ausnahme der Treppe durchweg Holzbau.

Betriebe, die sich mit der Herstellung von für die Klöster bestimmten Gebrauchs-, Luxus- und Kultobjekten befassen. Die alte Hauptstadt Mandalay ist das Zentrum dieser Industrie, die freilich seit dem Sturz des einheimischen Königtums in stetem Niedergang begriffen ist; denn die Aufträge, die vom Hofe für den Bau und die Ausstattung von Klöstern usw. an die Handwerker ergingen, fehlen jetzt. Die Freigebigkeit für die Kirche ist zwar so rege wie zuvor; es werden Pagoden und Klöster gebaut, Mönche zu jedem religiösen Feste geladen und mit praktischen und überflüssigen Dingen reich beschenkt, oft weit über die Mittel der Spender. Da

diese aber mit immerhin beschränkten Summen einen großen äußeren Eindruck erzielen wollen, büßt die Arbeit technisch und künstlerisch zusehends ein. Ein schlimmer Übelstand ist, daß man sich am seltensten zur Instandsetzung von Kultbauten entschließt, deren Stifter gestorben sind — die Verdienstansammlung fürs Jenseits, die durch alle solche Werke angestrebt wird, kommt nach der recht naiven Volksanschauung lediglich dem Erbauer, nicht dem Erneuerer zugute! Und so sinken allerorts Ruinen buddhistischer Prunkbauten in den Staub — oft ein viel höheres Alter vortäuschend, als sie wirklich haben. Man sehe auf Abb. 7, wie ein Baum mit seinen Wurzeln eine inmitten des belebten Klosterareals verfallende Pagode umklammert — sie mag schwerlich auf mehr als ein paar Jahrzehnte zurückblicken. Und selbst in der Umgebung von Mandalay fallen unzählige Klöster aus der Königszeit mit kunstvollem Schnitzwerk in Trümmer (Abb. 9). Nicht anders ergeht es den Buddha-Figuren, die in manchen Klöstern, sobald die Haupthalle überfüllt ist, neuen — leider nicht immer besseren — Bildern Platz machen müssen und achtlos in irgend einem Versteck aufgestapelt werden.

Man darf hieraus nicht ohne weiteres auf religiöse Indifferenz der Mönche und Laien schließen. Jenen erscheint alles Vergängliche unwesentlich und wertlos; ohne Dank, ohne den Blick zu erheben, nehmen sie die Gaben entgegen, und nur auf Umwegen wagen sie es, einen persönlichen Wunsch leise anzudeuten. Die Laien aber halten ihre religiösen Pflichten mit der Hingabe ihrer Spenden für erfüllt; was aus ihnen wird, ficht sie nicht an. Aus derselben Stimmung heraus erklärt sich auch, daß den Mönchen nicht der Gedanke kommt, Vorteil aus der Überfülle frommer Geschenke zu ziehen und etwa Kultgegenstände zu veräußern; man empfände dies als schmählichen Wucher. „Man soll den Herrn nicht verkaufen“: mit diesen Worten überreichte uns die Tochter eines hohen städtischen Beamten eine Buddha-Figur als Geschenk, die schon mit anderen Schnitzereien zusammen zum Verkaufe an uns bereitgestellt worden war.

So manches Bildwerk hätten wir uns durch skrupelloses Vorgehen verschaffen können; das wäre undankbar gewesen, denn auf allen Expeditionen ward uns ein gastliches Obdach in den für buddhistische Pilger bestimmten Rasthäusern nie verwehrt, und nicht selten fanden

wir auch in dem würdigen Pongyi[1]) einen willigen Helfer für unsere Arbeiten, sobald sein Verständnis für ihren Sinn und Zweck geweckt werden konnte. Oft wurde ein Kultbild, das eine Typenbereicherung für die Münchener Staatssammlungen bedeutete, uns als Gastgeschenk überlassen, wenn wir zusicherten, daß es daheim hinter Glas und Riegel wohl gehütet der Volksbildung dienen und zur Veranschaulichung des buddhistischen Lehrsystems gezeigt werden sollte. Ein bescheidenes Angebinde beim Abschied, etliche Kerzen, ein Paar Seidentücher zur Umhüllung von Abschriften heiliger Texte u. a. wurden gerne entgegengenommen. Wohltuend sticht diese Uneigennützigkeit ab gegen das Gebahren in manchen Ceylon-Tempeln, wo man auf den Obolus der Fremden erpicht wartet und ihn an Orten wie Kandy unverblümt fordert. Solche Elemente sind in Birma höchst seltene Ausnahmen.

Verantwortungsvoll ist das geistliche Amt nicht, auf dem Mönch lastet keine Seelsorgepflicht. Trotzdem steht der Pongyi in einem gewissen inneren Verhältnis zu seiner Gemeinde, und die männliche Jugend, die ihre elementare Bildung im Kloster einsaugt, behält den Lehrer in dankbarer Erinnerung. Die Dorfältesten besprechen mit ihm die Gemeinde-Angelegenheiten, und auch die Frauen holen sich oft Rat und Trost im Kloster. Sind sie auch von Unterricht und Erziehung dort ausgeschlossen, so steht ihnen doch der Zutritt, abgesehen von einigen besonders geweihten Räumen, jederzeit frei. Gerade die Birmanin mit ihrem scharfen Verstande und ihrem ausgesprochenen rechnerischen Talente ist opferwillig und spendenfreudig. Wenn die Mönche am frühen Morgen ihren Almosengang antreten, finden sie die Frauen schon mit den Speisen zur Füllung ihrer Bettelschalen bereitstehend. Und wenn der helle Klang der dreieckigen Schlagplatte ertönt, mit dem sich die zum Einsammeln von Eßvorräten ausziehenden Novizen melden, wird auch ihnen die Hausfrau behend die Tragkörbe füllen (Abb. 10).

An den vier den Mondphasen entsprechenden Feiertagen des Monats zieht die Familie zu Kloster und Pagode. Die frommen älteren Leute verbringen hier den Tag fastend und halten Andacht mit den Pongyi, der Abschnitte des Kanons rezitiert und durchspricht (Abb. 11). Besondere Kulthandlungen gibt es nicht, und

[1]) Geschr. Phuṅkhyī, gespr. Ponji = großer Ruhm, Titel der Klosteräbte, der aber in der Umgangssprache jedem vollordinierten Mönche zugestanden wird.

Abbildung 10

Klosterschüler mit Tragkörben zum Einsammeln von Lebensmitteln; der Knabe links schlägt die Klangplatte an. Dorf Kawya am oberen Chindwin.

Abbildung 11

Pâli-Verse rezitierender Mönch in Mandalay.

unbehindert gewährt man dem Fremden den Zutritt zu den geheiligten Stätten. Welch ein Kontrast zu dem lärmenden, von schriller Musik begleiteten Götterdienst der Hindu, die in fana-

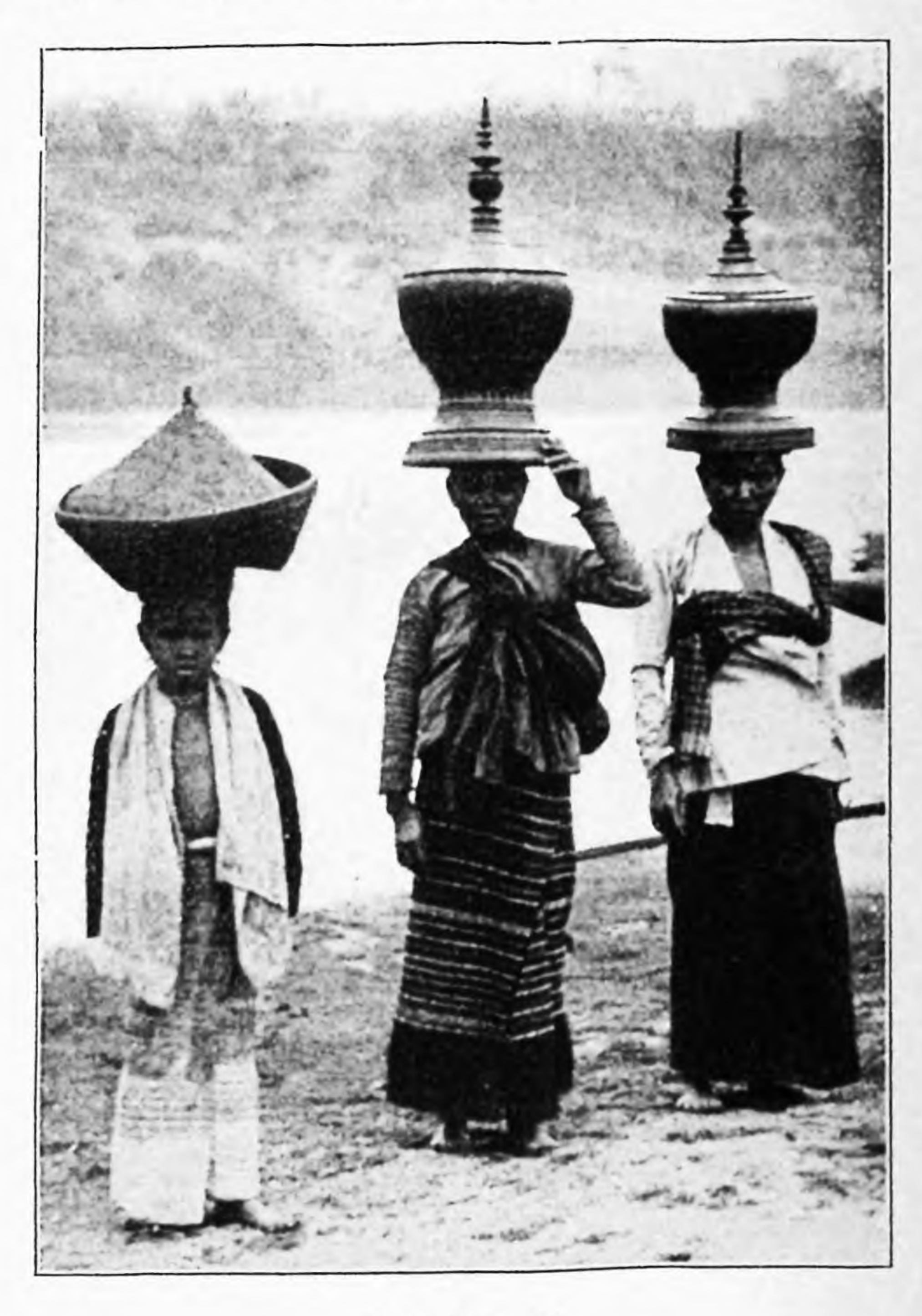


Abbildung 12

Zwei Frauen und ein Mädchen mit Lack-Speisegefäßen und einem Bambus-Deckelkorb. (Nach einer Photographie von Samuels, Mandalay).

tischer Abwehr den Andersgläubigen vom Innern ihrer Heiligtümer und von ihren Opferdarbringungen fernhalten. Während unserer Fahrten auf dem oberen Chindwin, dem westlichen Nebenfluß des Irrawaddy, haben wir wiederholt der Feiertagsandacht in den ärmlichen Klöstern der Uferdörfer beigewohnt. Bald nach Sonnenauf-

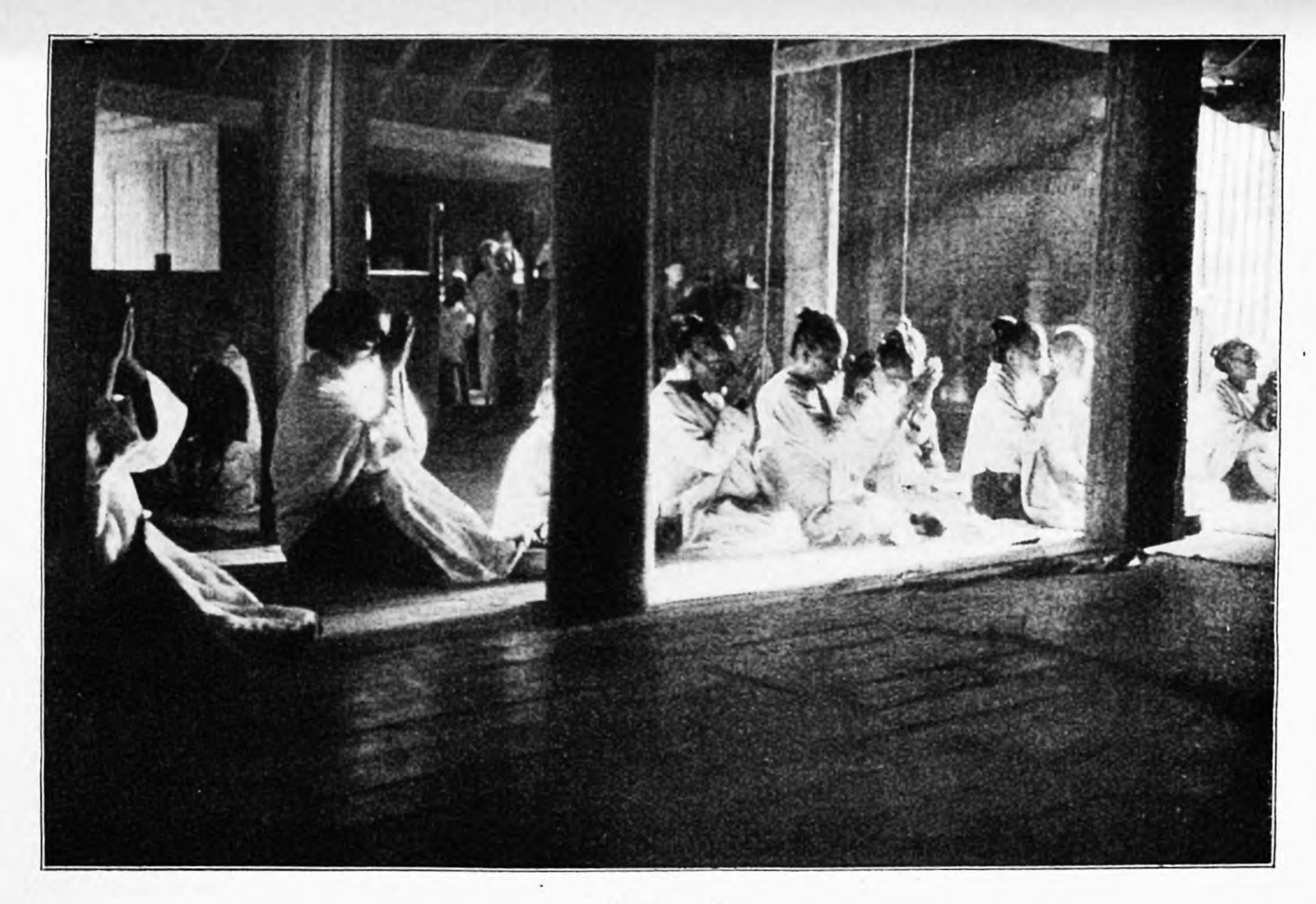


Abbildung 13

Frauen bei der Feiertags-Morgenandacht in einem Dorfkloster. Kawya am oberen Chindwin.

gang ziehen die Frauen mit den vornehmen Speisegefässen zum Kloster, um das Beste von Küche und Vorratskammer den Mönchen zu bringen (Abb. 12). Im dämmrigen Dunkel der Klosterhalle legten sie ihre Gaben vor sich nieder und verrichteten mit dem Pongyi ihre Andacht (Abb. 13); die aufsteigende Sonne sendet durch die geöffnete Türe ihre Strahlen, die mit ihrem schimmernden Licht die stillen Beterinnen überflutet. Im Hintergrund trappelte die Schuljugend herum und freute sich des ungewohnten Besuches. Und wenn der Abend sich über das Flußtal senkte und auf den Flössen und hinter den Dorfhäusern sich die kleinen Bambusflöten vernehmen ließen, auf denen die Liebhaber den begehrten Schönen ihr Ständchen bringen, da klangen auch die silberklaren Töne der Bronzeplatte, die zur Abendandacht rief, über die wehenden Palmen und über den Fluß. Der letzte Schimmer des Tages gleitet in die Klosterhalle, wo reihenweise Männer und Frauen knien: einer der älteren Dorfbewohner hat das Vorbeteramt übernommen, und mit gedämpften Stimmen fällt der Chor ein. Vor den Frauen stehen gefüllte kleine Blumenvasen, die sie von Zeit zu Zeit in den gefalteten Händen andachtsversunken emporhalten (Abb. 14). Schnell sinkt die Tropensonne hinter dem Bambusgehölz am Ufer, und stille wandeln die Beter im einbrechenden Dunkel ihren Hütten zu.

Einen ähnlich starken Eindruck erlebten wir in der Stadt Mandalay. Scharen von Wallfahrern zieht die Arakan-Pagode hierher, in der eine hochheilige Buddhastatue verehrt wird. In neuerer Zeit aber ist noch ein besonderer Anziehungspunkt dazu gekommen. Aus dem Bronzebehälter, der im Jahre 1909 im Schutt des großen Kanishka-Stūpa unfern Peshawar gefunden wurde, hat man den sechskantigen Bergkristall, in dessen Höhlung die Buddhareliquien (Knochenfragmente) lagerten, der Arakan-Pagode überwiesen. Sie waren zur Zeit unserer Anwesenheit (1911) in einem feuerfesten Geldschrank geborgen, der in der Zelle neben dem goldglänzenden Riesenbuddha steht, und sollen dort ruhen bis zur Vollendung des Tempels, der durch freiwillige Spenden auf dem Wallfahrtshügel bei Mandalay errichtet wird. Die Seele dieses Planes ist der Eremit[1])

---

[1]) Über Tracht und Lebensführung birmanischer Asketensekten vgl. das textlich und illustrativ gleich hervorragende Werk von M. und B. Ferrars Burma (London 1901), p. 39.

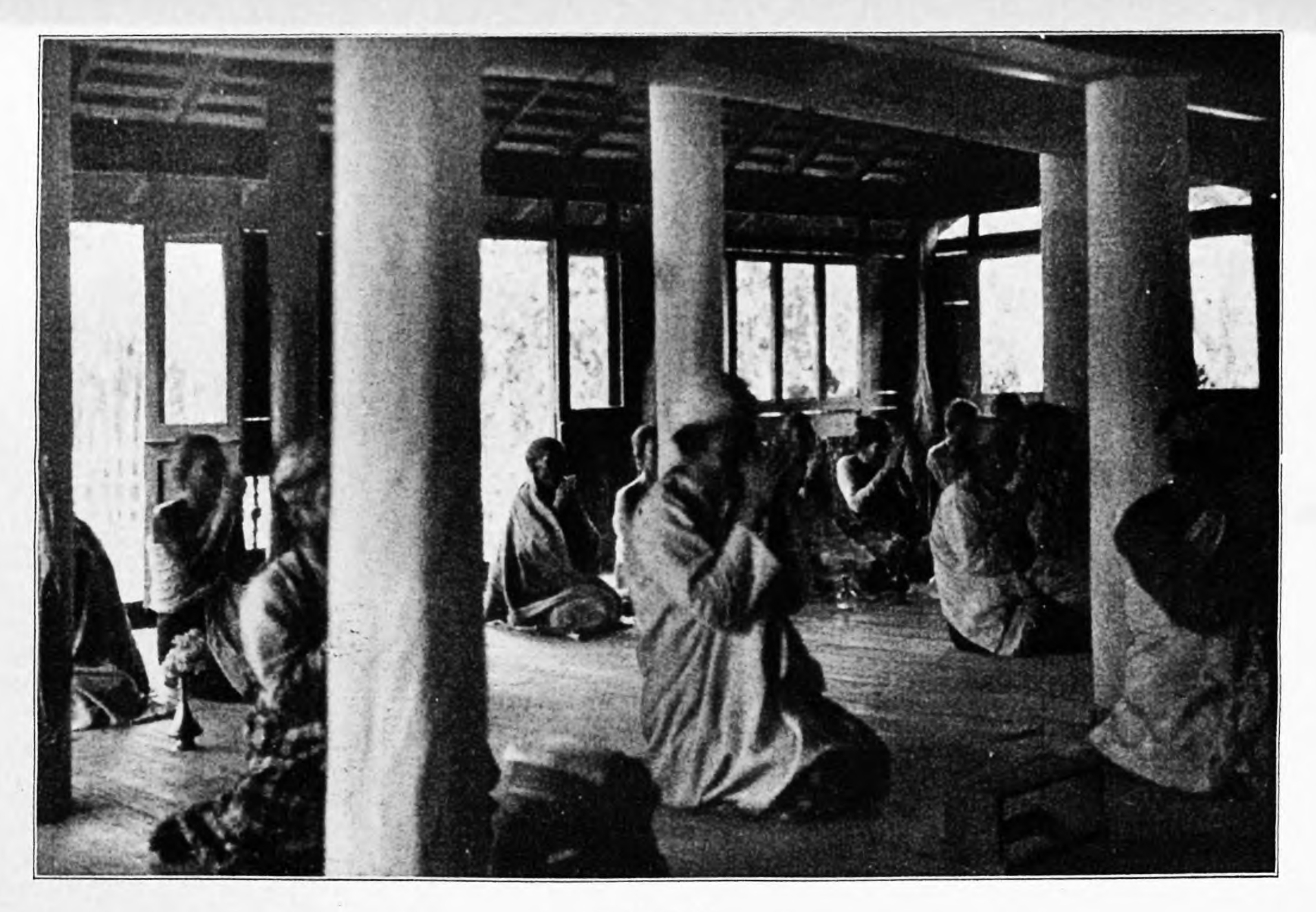


Abbildung 14

Feiertags-Abendandacht in einem Dorfkloster. Kettha bei Homalin, Oberbirma.

U Kanti (Abb. 15), der ohne seiner Würde viel zu vergeben, eine ungemein rührige, auch finanziell ergiebige Tätigkeit entfaltet.

Geeignete Fürsprache ermöglichte es uns, die kostbaren Reliquien außerhalb ihres finsteren Gewahrsams zu sehen. Sie wurden über den Hof in eine lichte Halle gebracht, und ehrfurchtsvoll wurde ihr Träger mit dem goldverzierten Würdeschirm auf seinem Wege überdacht. Ihm nach drängten fromme Beter, wie sie zu allen Tagesstunden vor dem Heiligtum der Pagode in Lichterglanz und Blumenduft auf den Knien liegen. Es wurde ihnen gestattet, an der Besichtigung teilzunehmen, und inbrünstig sanken Männer und Frauen, Kinder und Nonnen mit Blumengaben vor den Aschenbrandresten des Erhabenen nieder, die nur einmal im Jahr dem Volk in dieser Halle in einem Glasgehäuse zur Verehrung ausgesetzt werden. Ein goldener lotusförmiger Aufsatz mit Kuppeldeckel ist zu ihrer Aufnahme angefertigt worden; daneben stellte man die Abbildung des Bronzebehälters[1]), der in Peshawar geblieben ist (Abb. 16).

Wir haben eben der Nonnen Erwähnung getan. Sie führen in Birma kein durch strenge Ordensvorschriften geregeltes Klosterleben und befolgen eine ähnliche Lebensweise wie die außerhalb des Klerus stehenden Eremiten und Wanderasketen. Gleich diesen tragen sie Gewänder von fahler, rötlichgelber Färbung, in der so häufig auch die Büßer und Einsiedler in Vorderindien gesehen werden. Das Nonnengewand entspricht der Mönchsrobe: über der Lendenbekleidung ein Tuch als Rock um den Unterkörper und ein großer Umschlag für den Oberkörper; dazu aber kommt eine Jacke. Das Haupthaar ist wie bei den Mönchen kurz geschoren, so daß der Fremde leicht glauben kann, einen Mann vor sich zu haben.[2])

Wöchentlich einmal ziehen die Nonnen mit einem Korb oder einer großen Schale auf dem Kopf zum Sammeln von Lebensmitteln für ihren Unterhalt aus (Abb. 17). In einzelnen ihrer Klöster wird Schulunterricht für Mädchen erteilt, die meisten Nonnen aber sind Analphabeten. Wo sie sich in der Nähe von Mönchsklöstern niederlassen, besorgen sie für diese unterwürfig wie die Laienwelt aller-

---

[1]) Er trägt die Reliefgestalten Buddhas, des Königs Kanishka und mehrerer Götter; auf dem Deckel Buddha mit zwei Bodhisattva in Vollplastik. Vgl. D. B. Spooner, Archaeol. Survey of India, Annual Report 1908—9, p. 38—59.

[2]) Kurt Boeck, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal (Leipzig 1903) bringt p. 38 das Bild einer Nonne und erklärt es als „Pungi mit silberner



Abbildung 15

Der Eremit U Kanti auf dem Wallfahrtshügel bei Mandalay mit dem typischen Ordenshut in vergoldeter Lackarbeit (von ihm dem Münchener Museum für Völkerkunde geschenkt).

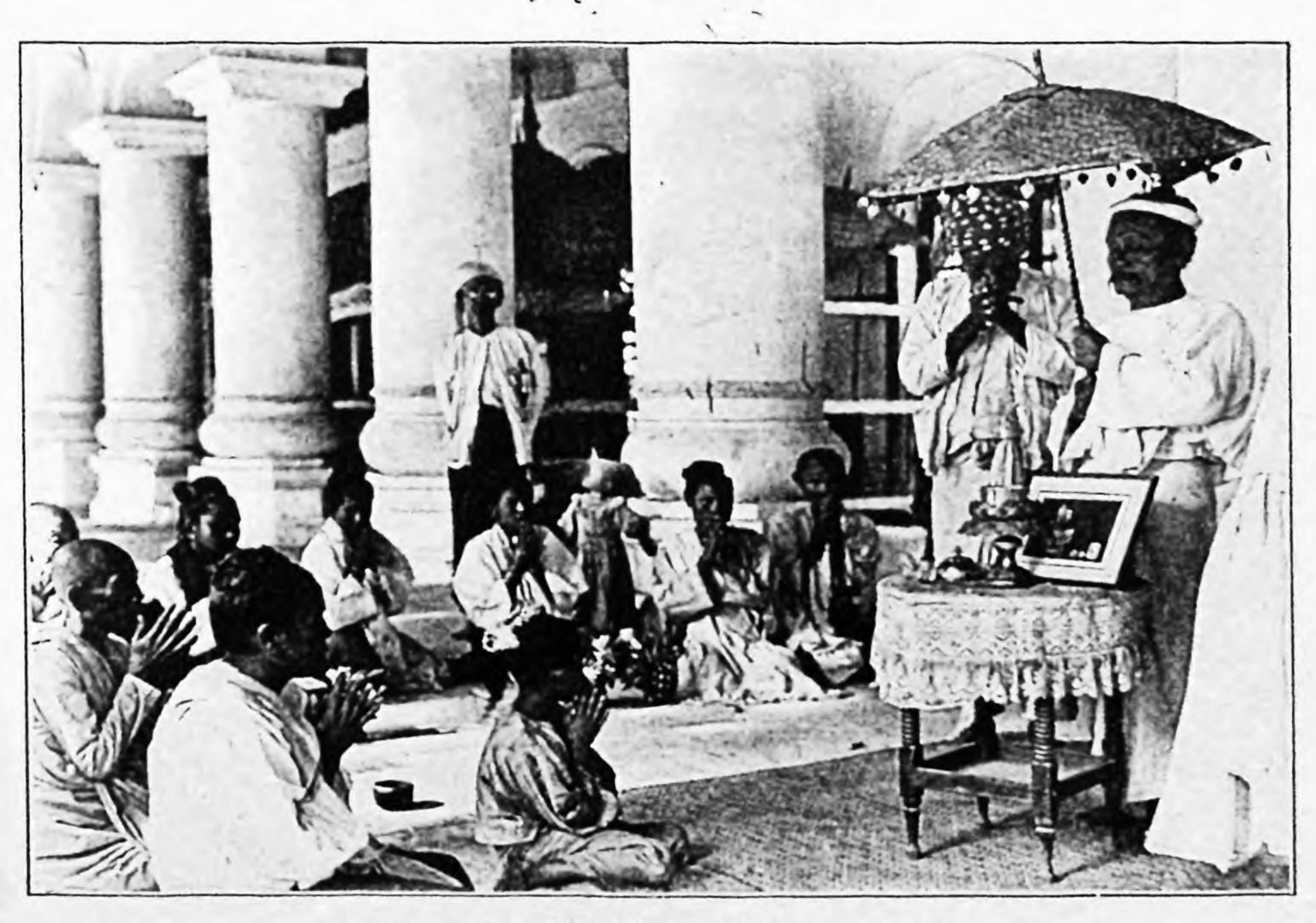


Abbildung 16

Verehrung von Buddha-Reliquien in der Arakan Pagode, Mandalay.



Abbildung 17
Birmanische Nonne mit dem zum Einsammeln von Lebensmittelspenden bestimmten Tragkorb.

hand kleine Dienste. In der allgemeinen Achtung stehen sie hinter den Mönchen weit zurück. Die kanonische Literatur mit ihren wenig galanten Urteilen über das Frauengeschlecht erschließt ganz ähnliche Einblicke; hierin ist also seit den Tagen Buddhas so ziemlich Alles beim Alten geblieben.

Um übrigens die Betätigung der birmanischen Frau innerhalb der ganzen religiösen Sphäre richtig einzuschätzen, muß man zunächst diese selbst zu verstehen trachten. Mit dem Schlagwort „Buddhismus" allein ist es um so weniger getan, als sich hier in unseren landläufigen Anschauungen zu viel Einseitiges, Schiefes einnistet. Es wird leicht vergessen, daß der Buddhismus denselben Weg zurückgelegt hat wie andere Weltreligionen, daß also die Grundlehren des Stifters im Laufe der Jahrhunderte verändert und verwässert worden sind. Für das Volk, das theoretischen Erörterungen kühl gegenüber steht, bedeutet „Atheismus" und „Pessimismus", so gewichtig diese Begriffe für die geschichtliche Analyse der Buddha-Lehre sind, herzlich wenig, und auch über die subtile Nirvāṇa-Idee, um die so viele Federn stumpf geschrieben worden sind, zerbricht man sich kaum je den Kopf. Andererseits zeigen sich dem geschärften Auge höchst merkwürdige Reste jener Glaubensvorstellungen, über die der Buddhismus in Ausübung seiner missionierenden Aufgabe — die in Birma noch lange nicht zu Ende geführt ist — seine Kulturschicht zu breiten verstand.

(Fortsetzung folgt.)

Schale zum Reissammeln". Schon die Jacke hätte den Irrtum ausschließen müssen; außerdem trägt kein Pongyi eine Edelmetallschale beim Bettelgang. Auch die Abbildung p. 39 „Frau aus Katschin" bedarf einer gründlichen Richtigstellung — man sieht, welche Vorsicht bei der Verwertung von Text und Bildmaterial gar zu eiliger Reisender am Platze ist.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

The Pali Text Society's Pali-English Dictionary edited by T. W. **Rhys Davids** F. B. A., D. Sc., Ph. D., L. L. D., D. Litt. and **William Stede** Ph. D., Part I (A). Published by the Pali Text Society, Chipstead, Surrey 1921 — Preis 13 sh. 6 p.

Nun liegt der erste Teil des von der Pali Text Society herausgegebenen, von Rhys Davids und W. Stede bearbeiteten Pāli-Wörterbuches vor. Man darf wohl sagen, daß dies seit vielen Jahren die wichtigste und bedeutsamste Erscheinung auf dem Gebiet der Pāliforschung ist. Wer sich mit Pālitexten beschäftigt hat — und ich betone hier mit Nachdruck, daß jeder, der über den Buddhismus schreiben und in wissenschaftlichen Kreisen ernst genommen werden will, im stande sein muß, die Pāliquellen im Urtext zu lesen — der weiß, ein wie dringendes Bedürfnis ein mit den nötigsten Belegstellen versehenes Pāli-Wörterbuch war. Childers' Pali-English Dictionary war für seine Zeit eine sehr verdienstvolle Leistung. Aber der Sprachstoff, aus dem es schöpfte, war noch verhältnismäßig beschränkt. Jetzt liegen, dank der unermüdlichen Arbeit der unter Rhys Davids' Leitung stehenden Pali Text Society, die wichtigsten Werke der ganzen Pāli-Literatur in handlichen Ausgaben vor uns. Sind diese Ausgaben auch nicht alle von gleichem Wert und fehlen auch diese oder jene Werke, wie z. B. mehrere von Buddhaghosas großen Kommentaren zum buddhistischen Kanon, so kann man doch sagen, daß nunmehr eine Basis geschaffen ist, breit genug, um darauf ein neues und umfassenderes Wörterbuch der Pālisprache aufzubauen. Das große Verdienst, dieses Werk in Angriff genommen und so weit gefördert zu haben, daß die Vollendung gesichert erscheint, gebührt Rhys Davids, und er mag selbst darin eine Krönung seines Lebenswerkes sehen, für die wir ihm aufrichtig dankbar sein müssen. Mit gleicher Dankbarkeit gedenken wir auch der Mitarbeit Dr. Stede's, der bei der Sichtung und Ordnung des von Rhys Davids gesammelten Materials, bei der Ergänzung desselben, namentlich aus den Indices zu den Einzelwerken, und bei der endgültigen Feststellung des Textes in hingebender Weise mitgewirkt hat. Mit Recht wird am Schluß der Vorrede hervorgehoben, daß nur der, der mit Arbeiten solcher Art vertraut ist, sich eine Vorstellung davon machen kann, welche

Geduld und welche Sorgfalt, aber auch was für ein umfassendes Wissen solch eine Publikation erfordert.

Das Pāli-Wörterbuch war ursprünglich geplant als ein internationales Unternehmen, bei dem eine Reihe von Fachgelehrten verschiedener Länder einen oder mehrere Buchstaben hätte bearbeiten sollen. Die Leitung des ganzen und die endgültige Redaktion sollte in den Händen Rhys-Davids' und des inzwischen verstorbenen trefflichen Pāliforschers Edmund Hardy liegen. Der Tod des letzteren hat das Unternehmen zunächst verzögert, der Krieg ihm das definitive Ende bereitet. Der Berichterstatter hätte selbst zu den Mitarbeitern gezählt. Er hat viele Jahre hindurch einen großen Teil seiner Arbeitszeit auf die Sammlung von Material verwendet, und er wäre wohl in der Lage, aus diesen seinen Sammlungen mancherlei Nachträge zu liefern, wozu sich wohl irgend einmal, wenn bessere Zeiten kommen, Gelegenheit finden wird. Trotzdem begrüße ich das neue Werk mit rückhaltloser Freude und Genugtuung. Bei einer weiter gehenden Verteilung der Arbeit, wie sie ursprünglich geplant war, wäre schwerlich die gerade bei einem Wörterbuch dringend notwendige Gleichmäßigkeit und Einheitlichkeit, z. B. schon in den Verweisungen von einem Artikel auf den andern, erzielt worden. Die Herausgeber des Dictionary der Pali Text Society wollen übrigens in diesem gewissermaßen nur ein provisorisches Werk erkennen, dem im Laufe der Zeit der abschließende Thesaurus der Pālisprache folgen sollte.

Selbstverständlich werden viele von den Benützern des neuen PTSW. sich sagen, daß sie dies oder jenes anders eingerichtet hätten, als die Herausgeber getan. Dies darf und wird aber der Wertschätzung der geleisteten Arbeit keinen Eintrag tun. Man kann es unmöglich jedem recht machen. Ich hätte z. B. verbale Formen wie *acchecchi* nicht in besonderen Artikeln behandelt, sondern nur eben aufgeführt und auf das Verbum selbst, hier also auf *chindati*, verwiesen. Es wäre in diesem Fall das Stellenmaterial geschlossener geblieben. Daß die präteritalen Partizipien besonders eingestellt sind, ist aber jedenfalls nur zu billigen. Sie nehmen ja vielfach eine eigene Bedeutung an, sogar die eines nomen actionis: *mata* „gestorben" heißt auch wie *maraṇa* „das Sterben, der Tod". Gerade der Buchstabe A gibt naturgemäß Anlaß zu Differenzen der Anschauungen. Es kommen hier die zahlreichen Bildungen mit

der Negativpartikel *a-* in Betracht. Die Herausgabe des PTSW. haben sich auf den Standpunkt gestellt, die mit *a-* zusammengesetzten Nomina und Adjektiva unter der positiven Form zu bringen, außer wenn sie eine neue besondere Bedeutung annehmen oder Anlaß zu Mißverständnissen gegeben wäre. Natürlich wird man da verschiedener Meinung sein können, und ich betone ausdrücklich, daß es wohl keinem Fachmann möglich wäre, zu voller Konsequenz zu kommen. Warum aber wird z. B. *akilāsu* „nicht träge“ besonders aufgeführt? Von einer wirklich neuen Bedeutung kann doch wohl nicht gesprochen werden. Es liegt auch nicht der Fall vor, daß nur die negative Form in den Texten vorkommt. Das positive *kilāsu* steht Vin. III. 8[5]. Andrerseits vermißt man zunächst solche termini wie *akiriyā*, *akiriyavāda*, — *vādin*. Aber man muß da das Urteil zurückstellen. Zweifellos finden sich die Nachweise unter *kiriyā*, sobald einmal das Wörterbuch so weit vorliegen wird. Eine beachtenswerte Erscheinung ist, daß im Pāli das negierende *a-* sogar vor finite Verbalformen tritt: *agaṇhi* „er nahm nicht an“ JāCo. V. 135[3]. Das Wörterbuch weist unter *a-* auf den Gebrauch hin. Es wäre aber hier eine Zusammenstellung aller der von den Herausgebern gefundenen Formen sehr erwünscht gewesen. Ich selbst habe mir acht Fälle notiert, außer den vier, die schon Franke beigebracht hat, von denen mir aber zwei unsicher zu sein scheinen. Zum Schluß ein paar willkürlich herausgegriffene Einzelheiten. Das Wort *aggaḷa* bedeutet, wie ich glaube, nie den die Türe schließenden Riegel — das ist *aggaḷasūci* — sondern immer nur das die Türöffnung verschließende Brett, den Türflügel. Die Verbindung mit der Bedeutung „Flicken“ ist damit gegeben. Bei *aṅkola(ka)*, N. eines Baumes, konnte auf skr. *aṅkoṭa*, wofür sich auch *aṅkola* geschrieben findet, verwiesen werden. Statt *aṃsavaṭṭaka* Vin. T. 204 usw. ist wohl *aṃsavaḍḍhaka* zu lesen, und dieses gehört zu skr. *vardhra* — die Etymologie stammt von meiner Frau —; das Wort bedeutet also „Schulterriemen“.

Es ist mir ein Bedürfnis, hier noch einmal den beiden Herausgebern Dank und Anerkennung auszusprechen für die mühevolle Arbeit, der sie sich unterzogen haben, und für das reiche Sprachmaterial, das sie uns in solcher Form zur Verfügung stellen. Sie haben dadurch der Pāliforschung einen nicht hoch genug einzuschätzenden Dienst geleistet und allen denen, die sich in Zukunft



dem Studium der Sprache des Buddha widmen wollen, die Arbeit wesentlich erleichtert. Ich füge daran den Wunsch, daß die weiteren Hefte in regelmäßiger Folge erscheinen mögen und das große Werk zu baldigem Abschluß gelange. Hoffentlich finden sich auch noch hochherzige Freunde der Wissenschaft, welche für die noch fehlenden Mittel aufzukommen bereit sind. Wir werden den Lesern unserer Zeitschrift über den Fortgang des Werkes regelmäßig berichten.

The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa ed. by C. A. F. Rhys Davids, D. Litt., M. A. vol. I, London 1920; vol. II, London 1921. — Pali Text Society. XII+768 SS.

Die Grundlage für diese von Mrs. Rhys Davids besorgte Ausgabe des Visuddhimagga in lateinischer Umschrift, die sich den Publikationen der Pali Text Society würdig anschließt, bilden zwei Rangooner und zwei Ceyloner Ausgaben des gleichen Werkes. Jene sind von Sayā Pye besorgt und von der P. G. Mundyne Pitaka Press 1909/10 und von der Hanthawaddy Press in birmanischer Schrift 1901 herausgegeben. Von den beiden in Ceylon mit singhalesischen Typen gedruckten Ausgaben stammt die eine von Buddhadatta (1914), die andere ist im Auftrage der Trustees des Hewavitarane Fund veröffentlicht worden. Es ist also kein neues textkritisches Material verwertet, die Ausgabe hat aber das große Verdienst, daß nunmehr das wichtigste erklärende Werk über die Buddhalehre aus dem Altertume der abendländischen Gelehrtenwelt in bequemer Form zugänglich gemacht ist. Und daß dies Mrs. Rhys Davids durch ihre Edition getan hat, und zwar in einer Weise, die überall die kundige Hand erkennen läßt, dafür sind wir ihr zu lebhaftem Danke verpflichtet. Ein Index, der 38 Seiten füllt und ein Verzeichnis der Zitate Buddhaghosas aus den kanonischen Schriften und den Milindapañhā enthält, bilden den Beschluß des zweiten Bandes.

Eine Analyse des Visuddhimagga haben schon Carpenter und Warren im Journal of the Pali Text Society 1890 und 1891/3 gegeben. Letzterer hat in seinem „Buddhism in Translations“ auch eine Anzahl von kürzeren und längeren Stücken aus dem Werke übersetzt. Trotzdem mögen für die Leser unserer Zeitschrift einige an der Hand der neuen Ausgabe gegebenen Mitteilungen über den reichen Inhalt dieser Encyclopädie der Buddhalehre nicht uner-

wünscht sein. Der gesamte Stoff ist nach den drei Gesichtspunkten *sīla* „Moral" (Kap. 1, 2), *samādhi* „Versenkung" (Kap. 3—13) und *paññā* „Erkenntnis" (Kap. 14—23) angeordnet.

Im 1. Kap. spricht Buddhaghosa von der „Moral" im allgemeinen, im 2. (S. 58—83 der Ausg.) von den *dhutaṅga*, den 13 besonderen Observanzen, die der Bhikkhu auf sich nehmen kann oder soll. Im Abschnitt über die „Versenkung" wird nach der allgemein orientierenden Einleitung in Kap. 3 (S. 84—117) im folgenden (S. 118—169) ausführlich vom *paṭhavīkasiṇa* und im 5. Kap. (S. 170—177) summarisch von den übrigen Kasiṇas gehandelt. Man versteht unter den Kasiṇas bekanntlich gewisse Übungen, die zur Herbeiführung der mystischen Versenkung dienen. Den Kasiṇas schließen sich im Visuddhimagga die *kammaṭṭhāna* genannten Meditationen an: die zehn *Asubhas* in Kap. 6 (S. 178—196), die zehn *Anussatis* in 7 und 8 (S. 197—294), die vier *Brahmavihāras* in 9 (S. 295—325), die vier *Āruppas* in 10 (S. 326—340), die *Āhāre paṭikūlasaññā* und das *Catudhātuvavatthāna* in 11 (S. 341—372). Den Beschluß des zweiten Teiles bilden Kap. 12 und 13 (S. 373 bis 435), die von den übernatürlichen Kräften handeln, deren man in der Versenkung teilhaftig wird. Es gehören dazu die zehn magischen Fähigkeiten, nämlich die Fähigkeit, eine beliebige Gestalt anzunehmen, durch die Luft zu wandeln usw., ferner das himmlische Gehör, das Vermögen andere Gedanken zu lesen, die Erinnerung an frühere Existenzen und der Einblick in den Kreislauf des Saṃsāra. Der dritte Teil des Werkes wird in Kap. 14 (S. 436—480) durch einen Überblick über die Gruppen oder Kategorien der Erkenntnis eingeleitet. Im Kap. 15 (S. 481—490) ist von den zwölf *Āyatanas*, den Gebieten der sinnlichen Wahrnehmung und von den achtzehn *Dhātus* die Rede; in 16 (S. 491—516) von den Begriffen *indriya* und *sacca*: in 17 (S. 517—586) von der Basis der Erkenntnis, vor allem von der Kausalitätsreihe, dem *Paṭiccasamuppāda*. In den folgenden fünf Kapiteln wird von den *Visuddhis*, den „Läuterungen" gesprochen, und zwar in 18 (S. 587—597) von der Läuterung der „Anschauung" *(diṭṭhi)* und in 19 (S. 598—605) von der „Überwindung der Zweifel". Durch sie wird die *ñātapariññā* genannte Erkenntnisstufe erreicht; die Stufen der *tīraṇa*- und der *pahānapariññā* durch das in 20 (S. 606—638) und in 21 (S. 639—671) besprochene intuitive Wissen von dem was „Weg und Nichtweg"

ist, und vom „Heilspfad“. Die Läuterung dieses intuitiven Wissens selbst, die in den vier bekannten Entwicklungsstufen dessen, „der in den Strom (der Heilsentwicklung) eingetreten ist“, dessen, „der noch einmal ins Dasein zurückkehren wird“, dessen, „der nicht mehr ins Dasein zurückkehren wird“, und dessen, „der zur Würde eines Vollendeten gelangt ist“, erfolgt, ist der Gegenstand von Kap. 22 (S. 672—697). Das Schlußkapitel 23 (S. 698—710) endlich spricht von den Segnungen, die aus der „Erkenntnis“ hervorgehen.

Der Text des Visuddhimagga liegt, dank der mühsamen Arbeit und der Sorgfalt von Mrs. Rhys Davids, leicht zugänglich vor uns. Wer wird uns die Übersetzung schenken?

The Book of the Kindred Sayings (Saṃyutta-Nikāya) or Grouped Suttas. Part I: Kindred Sayings with Verses . . .. transl. by Mrs. Rhys Davids, M. A., assisted by Sūriyagoḍa Sumangala Thera. London o. J. — Pali Text Society Translation Series, No. 7. — XVI+321 SS.

Spät erst — das Vorwort des Buches ist vom Juni 1917 datiert — ist Mrs. Rhys Davids’ schöne Übersetzung von Band 1 des Saṃyutta Nikāya in meine Hände gelangt. Der Saṃyutta ist bisher, wie ich glaube: zu Unrecht, von den Übersetzern vernachlässigt worden. Er ist, da die einzelnen Suttas in ihm nach sachlichen Gesichtspunkten zu Gruppen geordnet sind, besonders zur Einführung in den dogmatischen Gehalt der ursprünglichen Buddhalehre geeignet. Diese Wichtigkeit des Saṃyutta hat auch den Referenten selbst bestimmt, eine Übersetzung in Angriff zu nehmen. Aber es fehlte ihm der Mut, mit Band I zu beginnen. Sein Plan war, ihn zunächst beiseite zu lassen, den Ausgang von Bd. II zu nehmen und das erste Buch an den Schluss zu stellen. Das hat seinen Grund in den besonderen Schwierigkeiten, welche das Anfangsbuch enthält. Sie liegen in den vielen Versen, die den Inhalt der einzelnen, zuweilen ganz kurzen Prosasuttas zusammenfassen, oder die von den Suttas erläutert werden. Das ganze Buch führt daher den Titel *Sagāthavagga* „der Abschnitt mit Versen“. Der Übersetzer befindet sich da in einem steten Dilemma. Soll er die Verse durch Verse in seiner Sprache wiedergeben? In diesem Fall muß naturgemäß die philologische Genauigkeit leiden. Auch ist der Inhalt der Verse nicht immer in unserem Sinne oder nach unserem Geschmack

„poetisch“. Oder soll er sich der Prosa bedienen? Damit entfernt er sich natürlich von dem Charakter des Originals, und es kommt vor allem der Gegensatz zwischen den prosaischen Teilen der Suttas und den metrisch gefaßten nicht zum Ausdruck.

Ich glaube trotzdem, daß ich mich für die Prosaübersetzung entscheiden würde; vor allem aus dem einfachen Grund, weil ich nicht sicher bin, ob es mir gelingen würde, die Stimmung — den *rasa*, wenn ich so sagen darf, — der Pāliverse zu treffen. Mrs. Rhys Davids hat die metrische Form vorgezogen. Auch sie war, wie ihre Bemerkungen im Vorwort zeigen, sich der Schwierigkeiten der Aufgabe bewußt. Aber sie hat sie, geschult durch die früher schon erschienenen metrischen Übersetzungen der Thera- und Therīgāthās, mit Glück und Geschmack gelöst. So hat sie uns den Geist des Originals jedenfalls näher gebracht, als durch eine Prosaübersetzung, und wir schulden ihr dafür aufrichtigen Dank.

Gerade die Verse bieten dem Übersetzer auch rein sprachlich oft nicht geringe Schwierigkeit. Es ist daher verständlich, daß ich da und dort von Mrs. Rhys Davids' Auffassung abweichen zu müssen glaube, ohne behaupten zu wollen, daß meine eigene Ansicht mehr ist, als ein Verbesserungsvorschlag. Ich greife ein Beispiel heraus. Der Abschnitt über Vañgīsa (S. 234 ff.) enthält Verse dieses Thera, die auch unter den Theragāthās sich finden. Solche Partien sind in unserem Saṃyuttabuche nicht selten. Sie erfordern natürlich einen Vergleich der Paralleltexte, der sich vielfach als fruchtbar erweist. Die ersten Stanzen übersetzt Mrs. Rhys Davids so:

„Alas! that now when I am gone from home
Into the homeless life, these wanton thoughts
Sprung from the Dark, should flit about my mind!
Were high-born warriors, mighty archers, trained
In champion bow-craft, such as never flee,
A thousand, shooting arrows round about —
But women!... well, for more than those may come,
Yet shall they never wreck my peace of mind.
Firmly established in the Norm I stand.“

Hier liest die Übersetzerin jezt am Schlusse mit der S.-Ausgabe *dhammĕ s'amhi patiṭṭhito*. Sie verbessert damit, was das erste Wort betrifft, gewiß richtig die Lesung *dhammes'* (=*-esu*), die sie

ihrer früheren Übersetzung „Firmly established in the truths I stand" in den Psalms of the Brethren S. 397 zugrunde gelegt hat. Ich möchte aber noch einen Schritt weiter gehen. Der Commentar Buddhaghosa's (S. 185 der Colomboer Ausgabe) hat die Lesung *dhamme samhi patiṭṭhitaṃ*, auf *maṃ* bezogen. Sie wird auch handschriftlich bestätigt. Sollten wir nicht bei ihr bleiben? Ich würde meinerseits die ganze Stelle so übersetzen:

> „Mich, der ich fortgezogen bin aus dem Heim ins heimlose Leben, überkommen da törichte Gedanken, aus dem Dunklen entsprungen! Aber mögen auch edel geborene Helden, geübte Pfeilschützen, mit starkem Bogen von allen Seiten mich umringen zu tausenden, ohne daß ich entfliehen könnte, — ja wenn selbst Frauen, noch mehr an Zahl, herankämen, nimmer werden sie mich zu Fall bringen, mich, der ich fest stehe in meiner Lehre."

Etwas weiter unten auf S. 186^{26} = Theragāthā 1214 übersetzt Mrs. Rhys Davids „He who from jungly vice has gained the open." Sie liest offenbar sehr ansprechend *nibbanatho vanato sa hi bhikkhu* und verweist auf S. 180^{7} *vane nibbanatho.* Ich möchte dem nicht entgegentreten, aber auf die Lesung des Kommentars (S. 186^{2}) *arato* aufmerksam machen, was lediglich ein Synonymum zu *nibbanatho* wäre.

München, Dezember 1921.

Wilh. Geiger.

Keur van Werken van Oost-Aziatische Kunst in Nederlandsch Bezit; herausgegeben von der „Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst. Uitgaven onder redaktie van T. B. Roorda; S'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1920.

Die Vereinigung der Freunde ostasiatischer Kunst in Holland, wurde 1919 gegründet unter dem Vorsitz von Westendorp und unter künstlerischer Leitung von T. B. Roorda vom Museum in Leiden. Die Leitung der Gesellschaft umfaßt die besten Namen von Sammlern oder Wissenschaftlern in Holland: wie Verburgt, Visser, Krom, Duparc, van Erp, May, Rouffaer, Verbeck, Ijzerman u. a. Ein Zeichen schöner Sachlichkeit im Interesse asiatischer Kunstförderung. In Deutschland vermissen wir schmerzlich einen ähnlichen Zusammenschluß und sollten in diesem Falle von Holland

lernen, wie Laien, Sammler, Künstler und Wissenschaftler sich einmütig zusammenfinden zu gemeinsamer Arbeit.

Diesem Zusammenschluß der holländischen Kunstfreunde verdanken wir bereits eine schöne Ausstellung, der im nächsten Jahr eine zweite folgen soll. Als Ergebnis liegt jetzt eine Publikation vor, die die schönsten Stücke der Ausstellung in großen Tafeln bringt. Nicht ohne Neid können wir die gewählte und erstklassig gedruckte Arbeit betrachten, wenn wir an unsere eigenen Clichée- und Papiernöte denken oder daran wie oft schönstes Material und gediegene Arbeit an Belanglosigkeiten verschwendet wird.

Das Werk ist eine reine Abbildungspublikation; wundervolle Einzeltafeln, auf denen, oft in mehreren Ansichten, i. g. 16 Werke abgebildet sind. Ohne ein besonderes Thema oder Abgrenzung, auch ohne eigentliches Programm, sondern eine Auswahl des Besten an Plastik und Malerei aus China, Japan, Siam und Tibet, das sich in holländischem Besitz befindet. Allerdings ist gerade dieser Besitz in letzter Zeit wesentlich vergrößert worden, vor allem durch die Sammlung des Hauses Yi Yüan in Amsterdam. Was darüberhinaus in Sammlerkreisen und auch im Handel zur Zeit ist, darüber werde ich a. O. demnächst berichten.

Publikation wie Ausstellung standen unter Redaktion von T. B. Roorda, der mit großem Wissen feinstes künstlerisches Qualitätsgefühl verbindet. Er hat auch die Einzeltafeln mit kurzen Sachnotizen versehen.

Vollendet schön ist das liegende Jade-Pferd aus China, mit großer Vorsicht erst der Yüanzeit zugeschrieben. Freie malerische Lebendigkeit vereinigt sich mit knapper Realistik, ohne daß die große Form als Träger einer über das Tatsächliche hinauswirkenden Idee beeinträchtigt wird. Aus demselben mystisch schönen Material des Jade ist noch ein liegender Ochse, der eigenwilliger einem gedrungenen, geschlossenen Stil folgt, dabei noch breiter und verhaltener im Fluß der Masse, den Ausladungen der wuchtigen Bewegung, die dabei doch nicht zur Schwere wird.

Chinesische figurale Plastik fehlt leider fast ganz. Dafür aber ist Japan mit 4 Werken vertreten. Ungemein interessant ist die Tonfigur eines Bodhisattoa, mit Resten einer herrlichen leuchtenden alten Bemalung. Das Stück gehört dem Riyks Ethnografish Museum in Leiden, wo noch eine andere Statuette, ein Garuda, sich be-

findet. Sie sind — wie Roorda schon betont hat — den Tonstatuetten in der Pagode des Horyuji verwandt, die ich z. T., das heißt soweit sie alt sind auch in meiner „Buddhistischen Plastik in Japan“ veröffentlicht habe. Es handelt sich dort um weitläufige Szenarien, die u. a. die Disputation zwischen Monju und Yuima oder das Parinirvana darstellen und aus einzelnen Tonstatuetten zusammengestellt sind. Diese Figuren, die sowohl an realistischer Charakteristik von Ausdruck, Haltung und Gebärde als auch gegenständlich durch das japanische Lokalkolorit einzigartig sind, stehen außerhalb der Entwickelung und Formgebung der Großplastik. Es scheint mir sehr wohl möglich, daß hier die Tradition der chinesischen Grabbeigaben in Ton aufgenommen ist, denn die bewußte Diesseitigkeit dieser Figuren ist dem damaligen Buddhismus doch sehr fremd und fern. Die beiden Figuren in Leiden übertreffen die des Horyuji noch an Formbewußtsein und Sensibilität, reichen aber auch bereits bis an die Grenze von überfeinerter Spielerei und jener Delikatesse, die eine rein geschmackliche Einstellung voraussetzt. Die Bodhisattvafigur aber ist in ihrer entzückenden, verträumten und etwas mädchenhaften, schlanken Keuschheit von hohem Reiz.

Wie anders ist die Versunkenheit in dem Holzkopf eines Amitbha, den ich übrigens früher ansetzen möchte als angegeben; etwa in die Fujiwarazeit. Ernst und Strenge vereinigen sich hier mit Milde und Sanftmut; und zugleich liegt eine gewisse voluntaristische Spannung, ja Trauer und Einsamkeit in den Gesichtszügen; die Formgebung ist schlicht und einfach und noch sehr konzentriert und verinnerlicht. Gerade diese Herrlichkeit und diese plastische Behutsamkeit aber läßt die Figur des Dai-nichi-Nyorai (Wairocana) vermissen, die ich damit auch erst ins 15. oder 16. Jahrhundert setzen möchte. Auf der Auktion Bing war ein nicht unähnliches Stück und auch das Museum für ostasiatische Kunst in Cöln besitzt verwandte Stücke. Ein reicher Schatz plastischer Ausdrucksdifferenzierung ist hier entfaltet. Körper und Gewand sind sinnlich von einander abgesetzt; die Faltengebung raffiniert in ihrer stofflichen Belebtheit und ornamentalen Ruhe. Der Körper zeigt ausgeprägte Modulation, das Haar ist von rein malerischer Reliefierung; das Gesicht wie geprägt, in aller Deutlichkeit und Bestimmtheit; aber ohne die große Innerlichkeit der unio mystica personalis. Ein

Willensakt voll Konzentration und innerer Bewußtheit — wie etwa die Bodhisattva-artigen Mittelfiguren der Prambananreliefs — aber nicht mehr die voraussetzungslose Erhabenheit einer früheren, rein ideellen Buddhaverkörperung. Man denkt dabei eher an die menschliche Kultur des Zen-buddhismus oder auch an die volkstümliche Gläubigkeit der Jodo-shu. Jedenfalls ist das Stück — wenn es dem 15/16. Jahrhundert zugeschrieben wird — eine hervorragende Arbeit dieser Zeit.

Einen interessanten seltsam archaisierenden Stil zeigt die Nyo-i-rin Kwannon (Cakrawarti Cintamani Awalokitesvara), die in ihrem Typus auf frühere Figuren zurückgeht; nicht auf die Chugujifigur allerdings, sondern mehr auf die Stücke des 8. Jahrhunderts wie den beiden Stücken aus dem Koryuji-Tenmpel, jetzt im Kyoto-Museum. Die Arbeit selbst wird etwa aus der Ashikaga-Zeit (oder früher?) stammen und verbindet mit der strengeren Gesetzmäßigkeit der älteren Zeit eine weichere, flüssige und bewegtere Auffassung. Interessant ist auch, daß die Figur die ältere Lacktechnik zu wiederholen scheint. Selten ist ein archaisierendes Werk so voller Lebendigkeit und Wärme.

Von südasiatischer Plastik ist nur Siam vertreten, wohl um durch eine Beschränkung auf wesentlich buddhistische Bildwerke den Gesamtcharakter der Auswahl zu beruhigen und einheitlicher zu fassen. Siam selbst aber ist durch mehrere sehr schöne Stücke eindrucksvoll belegt. Das früheste der Stücke dürfte der Steinkopf aus Leiden sein; aus weichem vulkanischen Gestein, ganz gelöst und frei in der Formbehandlung, dabei zugleich von einem Ernst und einer Wucht, die noch von Cambodja herzukommen scheinen — wie von einer spielenden Weichheit und Mühelosigkeit, die an die herrlichen Statuen des Borobudur erinnert. Vielleicht ist das Stück noch der frühen Sukhodhaya Zeit (vor 1350) zuzurechnen, während der klare, unglaublich prägnante, helle und königlich geschmückte Bodhisattva-Kopf aus Bronze der anschließenden Ayuthia-Periode einzureihen ist, was auch durch einen Kopf im Bostonmuseum bestätigt wird. Äußerste Beherrschtheit waltet in diesem Kopf; die Gesichtsteile sind als plastische Grade hervorgeholt, wodurch die weichen und vollen Grundpartien wundervoll vertieft und belebt erscheinen. Ein Rhythmus schwingt durch diesen Kopf, der ganz frei tönt und doch durch das edle Maß von Ruhe, Einfachheit und architektonischer Struktur gesammelt und verdichtet wird.

Der späteren Zeit aber schien mir die zwar streng, geschlossen und archaisch aufgebauten Figuren des stehenden Dipankara Buddha und des sitzenden Gautama Buddha anzugehören, deren Reduktion der plastischen Masse und grüblerische Strenge und Hoheit des Ausdrucks aber — mehr im Sinne der Romanik, als vorperikleischer oder noch besser gesagt frühetruskischer oder frühägyptischer Art aufzufassen ist. Eine Reaktion gegenüber sinnlich plastischer Fülle und eine neue Verdichtung, die mehr zur Strenge und architektonischem Aufbau und linearer Gesetzmäßigkeit führt und einer Reduktion nicht einer vorstellungsreinen Abstraktion entspricht. Ähnlich wie der Wey- und Suikostil, die — wie das auch Grosse einmal angedeutet hat — nicht als archaische sondern als architektonische Ausdrucksformen zu bezeichnen wären. Es wäre zu wünschen, wenn wir endlich einmal eine Bearbeitung der in Deutschland reich vertretenen siamesischen Plastik vorliegen hätten, eine Aufgabe, die mir selbst sehr am Herzen liegt. Das Material von Döhring, von Voretzsch, das jetzt als Leihgabe ans Hamburger Museum kommt, die Stücke in den Museen von Berlin, München, Hagen und verstreut in Privatbesitz wie Glaser, Küppers, Rosenberg würden dazu alle Möglichkeiten geben.

Die Malerei tritt gegenüber der Plastik etwas in den Hintergrund. Doch sind schöne Beispiele der späteren hireatischen Malerei Japans und als Vertreter der bürgerlichen Kunst ein großer Setzschirm im bunten und reichen Tosastil abgebildet.

Spätestens der frühen Ashikagazeit gehört das Rakanbild an, das den Arhat Nakula auf einem Pferde reitend darstellt, während neben ihm zwei bekehrte Dämonen stehen. Die Figur des Rakan scheint der schönste Teil des Bildes zu sein; in breiter Fläche verläuft die Bewegung, der Zug der Linien des Gewandes ist großzügig und beschwingt; das Gesicht von feiner minutiöser Feierlichkeit, zu dem die schreckhaft und übertrieben gekennzeichneten Dämonen einen vollen Kontrast geben. Das Pferd dagegen hebt die Raumlosigkeit der Szenerie durch seine Tiefenbewegung auf; auch fallen Pferd und Rakan kompositionell etwas auseinander, sodaß der Gesamtrhythmus nicht ganz einheitlich ist.

Den späteren, auf die Tangzeit zurückgehenden Takumastil vertritt ein Kakemono, das Gwat-ten, (Candra) den Mondgott, darstellt. Ein leicht ins Bunte gehender und in den Konturen oft harter,

großfiguriger Stil, repräsentativ und symbolhaft. Die Gottheit, auf Wolken und Lotus dahinschreitend, umspielt von wehendem Bandwerk, hält in den Händen die matte Mondscheibe, mit dem Hasen darin, letzteres ein altes Motiv, das in den Reliefs der Hanzeit schon vorkommt. Schön ist das dahinwehende Schreiten zum Ausdruck gekommen, diese überwirkliche visionäre Personificierung, die in ihren Wurzeln bis auf den Brahmanismus Indiens zurückgeht.

Etwas hart und zu überbetont im Zeichnerischen, auch ohne eine überlegene kompositionelle Bindung ist das Bild des Amitabha mit Kwannon und Seishi. Dafür ist der kindlich märchenhafte, etwas miniaturhaft darstellerische Ausdruck vor allem in den Bodhisattvafiguren von einem feinem, fast rührendem Reiz: Kwannon in Verehrung die Hände gefaltet und Seishi mit einem Lotuskissen in den Händen, das für die heraufsteigende erlöste Seele bestimmt ist; beide auf vielen kleinen hellen Wölkchen stehend. Ausdruck des volkstümlichen Sukhavati-Buddhismus mit all seiner kindlichen Gläubigkeit und Zartheit.

Ein tibetanisches Bild, voll sehr hoher Qualiät und subtiler Frische in den Farben und im Linienspiel, stellt die weiße Tara dar. Ich werde auf dies schöne Bild in anderm Zusammenhange noch zu sprechen kommen.

Das einzig Bedauerliche an der schönen Publikation ist nur, daß sie für uns Deutsche unerschwinglich ist. Ich bin deshalb etwas ausführlicher darauf eingegangen. Die Anschauung der Bildwerke ist weit über die reine Freude an dieser Kunst, ja unerläßlich für den, der in den Geist des Buddhismus einzudringen bestrebt ist. Hier werden Sinn und Ausmaß buddhistischer Weltauffassung und Empfindens in unverfälschter Anschaulichkeit vor Augen treten und ergänzen, was durch mühevolle Übersetzung zugänglich gemacht ist. Und so wird er zum Erlebnis dieses Geistes vordringen können.

Karl With.

Hans Morgenthaler „Matahari“. Stimmungsbilder aus dem Malayisch-Siamesischen Dschungel. Mit 24 Federzeichnungen, nach Motiven aus siamesischen Buddhatempeln, vom Verfasser. 300 S. Verl. Orell Füssli, Zürich.

Hans Morgenthaler führt uns in diesem Werke mitten hinein ins Reich der Malayisch-Siamesischen Sonne. Urwald, Meer, Fluß- und Elefantenreisen — das ganze Wunderland Siam läßt er uns miterleben, dank einer großen Fülle klar geschauter Bilder. Halbkrank in der fieberschwangeren

Sumpfatmosphäre Hinterindiens, monatelang von der Einsamkeit des Waldes, des geheimnisvollen Dschungels umfangen, hängt er seinen Gedanken nach und kleidet sie in starke Worte.

Nicht nur Indiens Wunder allein schildert uns der Verfasser in packender Weise, sondern er versteht es vor allem, die Menschen, die er aus dem Walddunkel auftauchen läßt, liebevoll zu beleuchten. Morgenthaler hat den hübschen Buchschmuck zu seinem Werke selbst beigesteuert und außerdem 24 Originalzeichnungen nach Motiven aus buddhistischen Tempeln. S.

C. T. Strauß „Buddha und seine Lehre". Leipzig 1921, 46 S. Verlag: Der Neue Geist, brosch. Mk. 6.—.



Unter den kleineren Schriften, die den Buddhismus behandeln, kenne ich kaum eine, die in so knapper, übersichtlicher Weise die Lehre des Buddha, wie sie uns in den Pâli-Texten überliefert ist, darzustellen versteht, wie dies kleine Büchlein von Strauß, der selbst längere Zeit auf Ceylon gelebt und auch die anderen Heimatländer des Buddhismus persönlich kennen gelernt hat. Besonders durch seine Freundschaft mit den bekanntesten einheimischen Mönchen war es ihm möglich, die Lehre an Ort und Stelle zu studieren. In klarer Weise schildert er uns im ersten Kapitel das Leben und die Zeit Buddhas und unterscheidet sich hier von so manchen modernen Verfassern geistreicher, oft kühner Darstellungen von Buddha und seiner Lehre; ohne Übertreibung und mit Sachkenntnis stellt er die Einzelheiten aus des großen Lehrers Leben dar. Im zweiten Kapitel werden uns die vier heiligen Wahrheiten mit dem von dem Buddha als Rettung und Erlösung aus dem Leiden aufgezeigten edlen achtgliedrigen Pfad, sowie alle bekannten Gesetze und Gedanken des südlichen Buddhismus anschaulich und recht übersichtlich geschildert. Mit Recht vermeidet es Strauß, im Gegensatz zu so manchen neuzeitlichen Büchern, in den Nirvânagedanken des Buddha einen positiven oder transzendenten Begriff hineinzudeuten, was der Buddha bekanntlich selbst abgelehnt hat. Auch die Ethik des Buddhismus, die Brüderschaft und einige andere Fragen, wie z. B. ob der Buddhismus pessimistisch und egoistisch sei, ob er Wunder zulasse, wie er sich zum Staate und zur Gesellschaft stelle u. a., werden in den Schlußkapiteln vom Verfasser behandelt. Ich kann das Büchlein demjenigen, der sich über die Lehre des Buddha orientieren will, warm zu empfehlen. S.

Ferner eingelaufene Bücher und Schriften, deren Besprechung vorbehalten bleibt:

Dr. Ernst Andrea „Der geistige Mensch und seine Freiheit". Ein Führer durch die Irrgänge der Gegenwart. 222 S. Verlag von Julius Hoffmann, Stuttgart. Inhaltsübersicht: Einführung. Sinn und Ziel des Lebens. Erkenntnis, Willenskraft und ihre Steigerung. Ererbte und erworbene Eigenschaften. Theosophie. Buddhas Lehre. Freiheit und Naturgesetz. Die höheren Kraftquellen des Aufstiegs. Opferfreude und Liebe als Weg zur Freiheit. Literaturverzeichnis.

Julius Dutoit. Jâtakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus dem Pâli zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt. Siebenter Band. Enthält Nidânakathâ (Einleitende Erzählung) und das General-Register für die nun vollständig vorliegenden 7 Bände. 1921 Theosophisches Verlagshaus Dr. Hugo Vollrath, Leipzig.

Hans Much „Die Heimkehr des Vollendeten". Ein Erlebnis. Adolf Saal Verlag Lauenburg. 140 S. Mk. 12.—.

Dr. Paul Dahlke. Das Buch **Pubbenivasa.** Vier buddhistische Wiedergeburtsgeschichten (Die Loslösung. Der Absturz. Samsâra. Mâya, die Nonne) 287 S. Mk. 30.—. Neubuddhistischer Verlag Zehlendorf-West.

Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit. Herausgegeben von Graf H. Keyserling. Otto Reichl-Verlag, Darmstadt.

Fritz Mauthner **„Der letzte Tod des Gautama Buddha".** 3. bis 5. Tausend bei Georg Müller, München. 24 Mk.

Hagenbeck John **„Fünfundzwanzig Jahre Ceylon".** Bearbeitet und herausgegeben von Victor *Ottmann*. 227 S. Mit 32 Tafeln, farbigem Titelbild und reichem Buchschmuck. Dresden 1922. Verlag Deutsche Buchwerkstätten. Preis Mk. 35.—, geb. Mk. 40.—, Halbleinen Mk. 45.—.

Hagenbeck John **„Kreuz und quer durch die indische Welt".** Bearbeitet und herausgegeben von Victor *Ottman*. 231 S. Mit 31 Bildtafeln, farbig. Titelbild und zwei Landkarten. Dresden 1922. Verlag Deutsche Buchwerkstätten. Preis Mk. 35.—, geb. Mk. 40.—.

Heuvers Hermann S. J. **„Der Buddhismus und seine Bedeutung für unsere Zeit".** (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte) Herausgegeben von Dr. P. I. Luis) 53 S. Preis Mk. 6.—. Aachen 1921. Xaveriusverlag.

Dr. H. Hofer **„Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart".** Eine allgemein verständliche Einführung in die Geistesgeschichte der Menschheit. I. Band. Die Weltanschauung der Naturvölker. Die Weltanschauungen der orientalischen Völker im Altertum. 184 S. Zeitbücher Verlag in Nürnberg.

Vom Lebenswerk Rudolf Steiners. Eine Hoffnung neuer Kultur. Mit Beiträgen von Lehrer Michael Bauer Nürnberg-Breitbrunn, Prof. Dr. Hermann Beckh Berlin, Dr. jur. Roman Boos Dornach (Schweiz), Stadtbibliothekar Dr. Richard Dedo Breslau, Dozent Dr. Richard Eriksen Kristiania, Hauptprediger D. Dr. Christian Geyer Nürnberg, Dr. Schwebsch Berlin, Ernst Uehli Stuttgart, Prof. Dr. Hans Wohlbold München. Herausgegeben von *Lic. Dr. Friedrich Rittelmeyer Berlin*. II. Auflage. Fünftes bis achtes Tausend. 356 S. Mk. 28.—. 1921 bei Chr. Kaiser, Verlagsbuchhandlung München.

Theodor Lessing **„Die verfluchte Kultur"** Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist (Erweiterung eines Vortrages am 18. März 1921 im Verein der Freunde Indischer Weisheit). 45 S. München 1921. C. H. Beck-sche Verlagsbuchhandlung. Mk. 5.—.

An heiligen Ufern. Archiv für Kultur und Forschung im Orient. Herausgeber Else Marquardsen-Kamphövener. Schriftleitung Georg Leon Leszczynski. Schahin Verlag, München, Schellingstraße 39. Herbstheft 1921 Mk. 6.60. Inhalt: Persische Christuslegenden von Leszczynski. Brahman von Paul Eberhardt. Verdunkelung von E. Marquardsen. Der Hammer der Torheit, von H. von Glasenapp. Schabur-Schah und Bochara-Schah, von E. Marquardsen u. a.

Otto de Fries **„Indien, das Wunderland".** 243 S. Preis Mk. 25.— 13. Auflage. 11. bis 13. Tausend. Dresden 1921. Carl Reissner.

Peryt Shou **„KWA-NON-SEH".** Die Weltreligion des Neu-Buddhismus und die abendländschen Geistesströmungen. 156 S. ill. Berlin-Pankow. 1921. Linser Verlag G. m. b. H.

WELTSCHAU

(Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand.)

I. Akademische Nachrichten.

Der neue Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, Hofrat Professor Dr. Karl Beth hielt am 10. November seine Inaugurationsrede über das Thema „Der Buddhismus und die jüngere Religionsentwicklung in Indien." Den Schluß des äußerst reichhaltigen Vortrags, in dem auch d. Brahma Samadsch und Rabindranath Tagore nicht fehlte, bildeten die folgenden Sätze: „In einem Augenblick, da man bei uns vom ‚Untergang des Abendlandes' redet und die Zukunft des Christentums und unserer Kultur erwägt, zeigt sich im fernen Morgenland der tiefe Einfluß abendländischen Geistes, derart, daß ein Zusammenarbeiten der Religionen und Kulturen des Westens und des Ostens in den Bereich der Möglichkeit rückt. Nicht Rivalinnen sind die Religionen widereinander, sondern Genossinnen füreinander, die, jede auf ihre Weise, das Höchste dem Menschen zu bieten suchen zur rechten Ergänzung seines Seins, zur wahren Vollendung seines Menschenwesens." —

Im Alter von 68 Jahren starb am 24. September der bekannte Sinologe und ord. Professor an der Berliner Universität, Dr. J. J. de Groot. In weiteren Kreisen ist besonders sein „Universismus", der vor drei Jahren erschien (Verein wissenschaftlicher Verleger, Berlin), bekannt geworden. Sein Hauptwerk ist „The religious system of China" (6 Bde., Leiden, E. J. Brill). Im ersten Novemberheft der „Ostasiatischen Rundschau" widmet ihm Dr. Erich Hänisch einen längeren Nachruf, wobei er zu dem Schluß kommt: „Er war eine Persönlichkeit, der man zugetan sein mußte. Daß er, Holländer von Geburt und Herzen, auch als echter Deutscher fühlte, was er in guten und schweren Zeiten bewiesen hat, das soll ihm nie vergessen sein. Sein Name ist in den Annalen der Sinologie verzeichnet unter ihren größten Meistern, und in unserem Herzen lebt er fort als der eines edlen treuen Mannes." —

II. Die Kultur des Ostens an den deutschen Hochschulen.

(Verzeichnis der Vorlesungen im Wintersemester 1921/22)

Berlin.

(Universität).

Lüders: Vedische Texte; Mrcchakatika; Indische Inschriften.

de Groot † (Siehe oben) las über: Kulturgeschichte und Volkskunde Chinas.

Müller: Chinesische Avadâna-Texte.

Haenisch: Chinesische Lektüre; Übungen zur Geographie Chinas; Mandschu-Texte; Mongolische Grammatik.

Beckh: Tibetisch.

Schmitt: Chinesisch.

Glasenapp: Sanskrit-Texte; Religionssysteme und Sekten der Inder.

Nobel: Sanskrit für Anfänger; Pali-Lektüre.

(Seminar für orientalische Sprachen)

Forke: Chinesisch, Lekt. d. Sutra; wissenschaftliche und schöne Literatur Chinas.

Schüler: Chinesisch.
Glasenapp: Religionssysteme und Sekten der Inder.
Scharschmidt: Japanisch; Geschichte Japans.
Kimura: Japanisch.
Hsüch Shen: Chinesisch.
Vacha: Hindustani; Guzerati.

Bonn.

Jacobi: Sanskrit.
Kirfel: Sanskrit; Buddhismus; Pali und Palilektüre.

Breslau.

Hillebrandt: Sanskrit; Rituelle Texte.
Winkler: Altjapanisch.

Erlangen.

v. Negelein: Sanskrit.

Frankfurt a. M.

Horovitz: Indien unter englischer Herrschaft.
Printz: Indische Philosophie; Sanskrit; Bhagavadgita.

Freiburg i. Br.

Leumann: Sanskrit.

Gießen.

Hirt: Sanskrit; Buddhismus.

Göttingen.

Duhm: Indische Religionen und Buddhismus.
Andreae: Turfan-Fragmente.
Sieg: Sanskrit; Tochar. Übungen.

Greifswald.

Zimmer: Taoismus und Konfuzianismus, die geistigen Grundlagen der altchinesischen Kultur und Religion.

Halle a. d. S.

Hultzsch: Sanskrit; Rigveda; Indische Logik.

Hamburg.

Franke: Grundzüge der Chinesischen Philosophie; kanon. Schriften des Konfuzianismus.
Florenz: Schintoist. Rituallitteratur; Japan. Theater, Drama, Komödien und Chordramen; Japan. Volksmärchen.
Schubring: Sanskrit; Mahâbhârata als Quelle späterer Dichtung; Rigveda; buddhist. Text.
Frankfurter: Siamesisch.
Hagen: Japanisch.

Heidelberg.

Liebich: Sanskrit; Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft.
Walleser: Chines.-buddhist. Texte; Tibetisch.
Krause: Relig. und philos. Systeme Ostasiens; Chinesisch; Japanisch.

Jena.

Glaue: Christentum und Buddhismus.
Cappeller: Sanskritlektüre.
Slotty: Sanskrit.

Kiel.

Schrader: Sanskritgrammatik und -Übungen; Lekt. d. Mudrarakshasa; Sektenwesen und Mönchstum der Hindus; Tibetisch.

Strauß: Buddhist. Philosophie; Lekt. e. philosoph. Sanskrit-Textes.

Köln.

Scheftelowitz: Vergl. Sanskritgrammatik; Sanskrit- und Paliübungen.

Königsberg i. Pr.

Franke: Sanskritgrammatik; Religion des Veda.

Leipzig.

Jeremias: Jesus und Buddha.

Hertel: Sanskrit; Veda; Visâkhadatta, Mudrârâksasa.

Conrady: Chinesisch; Shu-king; Tso-chuan; Chou-shu; Ostasiat. Seminar m. Übungen.

Gössel: Sanskrit.

Erkes: Lun-yü; Lao-tse; Chinas relig. Entwicklung.

Marburg i. H.

Geldner: Sanskrit.

Lindenau: Buddhist. Urtexte; Sanskritübungen; Sakuntala.

München.

Aufhauser: Das Christentum im ostasiatischen Kulturkreis; Christentum und Buddhismus im Kampfe um die Völker Asiens.

Geiger: Sanskrit; arisches Seminar; Rigveda.

Scherman: Völkerkunde Hochasiens; Buddhismus.

Münster i. W.

Schmidt: Sanskritgrammatik; Übungen im oriental. Seminar.

Rostock.

Herrmann: Konfuzius, Buddha, [Zarathustra, Mohammed].

Tübingen.

Oehler: Evangel. Missionen Ostasiens; Geist des Chines. Volkes im Spiegel neuer Beurteiler.

Garbe: Sanskit, Grammatik und Lektüre.

Würzburg.

Jolly: Das britische Kolonialreich in Indien; Sanskrit (Böhtlingk's Chrestomathie).

III. Vorträge.

Dr. Türck sprach am 10. Oktober in der „Armbrust" zu Weimar über „Die Mystik von Buddha bis Goethe".

Professor Bosselt sprach am 13. November im Kunstverein zu Magdeburg über „Indische Plastik".

Ingenieur Willfort sprach am 15. November im Festsaal des Ingenieur- und Architektenvereins zu Wien über „Land und Leute, Sitten und Gebräuche in Turkestan" unter Vorführung zahlreicher Lichtbilder, wie unter Demonstration moderner Trachten aus Zentralasien. Das

gleiche Thema mit Erklärung der Kleidungsstücke behandelte er in einem öffentlichen Vortrag am 21. November.

Dr. Krahl hielt am 20. November einen Lichtbildervortrag in Halle a. d. S. über „Eine Reise durch Indien" in der „Loge zu den drei Degen".

Hans Lambertz, der Leiter der Ostasienabteilung des Deutschen Ausland-Instituts, Stuttgart, hält seit dem 16. November jeden Mittwoch Nachmittag im Auftrage des Instituts eine Reihe von 11 Lichtbildervorträgen vor den Schülern und Schülerinnen höherer Lehranstalten Stuttgarts im Lindenmuseum über Land und Leute, Religionen, Sitten und Gebräuche Chinas und Japans. Dergleiche hielt am 3. November einen Lichtbildervortrag in spanischer Sprache in der „Deutsch-Spanischen Vereinigung Württembergs", Stuttgart, über „Japan"; am 10. November sprach er über das gleiche Thema auf dem Schwesternabend der Freimaurerloge „Zu den drei Zedern", und am 20. November im „Christlichen Verein junger Männer" in Gablenberg bei Stuttgart.

Ludwig Ankenbrand sprach am 29. Oktober im „Evangelischen Volksbund" zu Wangen über „Religionen, Sitten und Gebräuche in Indien", am 4. November in der Ortsgruppe Cannstatt des „Württembergischen Freidenker- und Monistenbundes" über „Die heiligen Stätten der drei großen Weltreligionen in Asien" (unter besonderer Berücksichtigung des Buddhismus) und am 7. Dezember im „Verein für Handelsgeographie" im Saale des Stuttgarter Lindenmuseums über „Die Singhalesen auf Ceylon", jeweils mit Lichtbildern.

Professor Kümmel und **Dr. With** sprachen im Laufe des Oktober mehrmals im Erfurter Verein für Kunst und Kunstgewerbe über „Indische" und „Chinesische Kunst".

Rabbiner Dr. Kronheim sprach in der Aula des Gymnasiums zu Bielefeld am 13. November über den „Buddhismus". Nach der „Westf. Ztg." vom 14. November sagte der Redner u. a.: „Es gibt eine Wiederverkörperung, aber keine Unsterblichkeit, keine Seele und keinen Gott. Jede Form des Gottesglaubens ist hier abgelehnt, die niedere wie die hohe. Eben dies hat freilich dem Buddhismus großen Abbruch getan. Er ist in Indien vom Islam und Hinduismus überflutet worden. Und er selber hat schließlich den Gottesgedanken wieder eingeführt: Buddha wurde zur Gottheit. Er verheißt als höchstes Ziel das Nirwana . . ."

Geheimrat Lüders, der bekannte Berliner Indologe, sprach vor den Mitgliedern der Berliner Ortsgruppe der Morgenländischen Gesellschaft in der Aula der Universität am 26. November über die **Bedeutung der Funde Steins, v. Lecoq's, Grünwedels und Pelliots in Ostturkestan für die Erforschung des Buddhismus.**

IV. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Döhring, Prof. Dr., „Der Buddhismus in Siam" in „Allg. Thüring. Landeszeitung", Weimar, vom 7. Dezember. Döhring schreibt, daß der südliche Buddhismus „nirgends so festen Fuß gefaßt und so tief ins Volksbewußtsein eingedrungen" sei, wie in Siam. Er nimmt an, daß er bereits zwei Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung im Gebiet des heutigen Siam eingedrungen sei, was sowohl mit der siamesischen, wie mit der ceylonesi-

schen Tradition übereinstimme. „Der Oberpriester des ganzen Landes ist stets ein Prinz der königlichen Familie, augenblicklich der Prinz Vajirian, ein Onkel des Königs." Eingehend bespricht er die Toleranz der Könige Siams den christlichen Sendboten gegenüber, und bemerkt sodann, daß jeder Siamese einschließlich der Prinzen des königlichen Hauses wenigstens einige Tage im Kloster zubringe. „König Mongkut, der 1851 bis 1868 regierte, ist vor seiner Thronbesteigung achtzehn Jahre lang Mönch gewesen. . . . Man kann ihn . . . nur mit dem König Asoka vergleichen, so viele Tempel und Stupas hat er renovieren und neu errichten lassen; während seiner Regierung ist die große Nachblüte buddhistischer Tempelkunst in Siam zu verzeichnen. Er beherrschte nicht nur aufs genaueste die sehr umfangreichen heiligen Schriften der Südbuddhisten, sondern er war auch mit dem Inhalt der Bibel innig vertraut . . ." Er führte auch die alten Ordensregeln in aller Strenge unter den Mönchen wieder ein und nannte die Mönche, die sich an diese Ordnung hielten, „Thamajutbhikkhus" — im Gegensatz zu den Mohanikai-Mönchen. „Die Mönche sind ein bedeutender Faktor für die Kultur des Landes, da hauptsächlich sie den Unterricht der Jugend leiten und besonders ihrer eifrigen Lehrtätigkeit ist es zu danken, daß es in Siam verhältnismäßig wenig Analphabeten gibt . . . Jedem Buddhisten ist die Tötung des Lebens streng verboten, so Fangen von Fischen und Vögeln und das Jagen von Wildpret . . . Die Mönche müssen sogar das Wasser, das sie zum Teekochen gebrauchen, vorher durch ein feines Sieb gießen . . ., um kleinste Lebewesen daraus zu entfernen, die sonst durch das Kochen und Trinken des Wassers getötet würden. Ein Buddhist wird das stechende Moskito nicht totschlagen, sondern durch einen leichten Hauch verscheuchen. Das christliche Gebot der Nächstenliebe wird in Siam praktisch erfüllt. In freigebigster Weise werden Arme, Kranke und Krüppel beschenkt und gespeist . . . . . . Nach all dem ist es erklärlich, daß die europäischen Missionen, die schon seit vielen Jahrhunderten dort tätig sind, im allgemeinen keinen oder nur geringen Erfolg aufzuweisen haben . . . ., ein echter Siamese bleibt Buddhist."

Plaut, Dr. Paul, **„Der Orient als Symbol"** in „Voss. Ztg.", Berlin, vom 16. Oktober. —

Salzmann, Erich von, **„Das Gralsgebirge"** in „Voss. Ztg." Berlin, vom 3. November. Behandelt den Kongo San in Korea mit seinen Bergklöstern, und den Ruhm des Gebirges den es den 53 „Buddhas" verdankt, die dort lebten.

b) Zeitschriften-Übersicht.

Die katholischen Missionen (Freiburg i. Br., Herder), 1921/22; Heft 1 bringt „Das Heldenmädchen von Khanh-hoa" (aus der letzten Christenverfolgung in Annam 1858 unter König Tü-dük); „Joseph Lopahong, der Laienapostel von Schanghai", von Alfons Väth, S. J.,; sowie kleinere Aufsätze und Nachrichten aus Japan und China. Heft 2 enthält nichts von Bedeutung über den fernen Osten. —

Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (Leipzig, 76. Jahrgang, Nrn. 10 und 11; herausgegeben von der Evang.-luth. Mission): „Eine Krisis in der Tamulenkirche"; „Indische Mission im Kreuzfeuer moderner Kritik", vom Herausgeber, findet seine Fortsetzung. Diesmal wird

Graf Keyserlings Reisetagebuch eines Philosophen besprochen. — Weiter=hin „Die Tamulenmission im Jahre 1920" von Bischof D. Dr. Heuman. Dazu kleinere Nachrichten aus Indien. —

Evangelisches Missionsmagazin (Herausgeg. v. Friedrich Würz, 10. Heft 1921; Evang. Missionsverlag, Stuttgart): „Vom neuen China" von H. Gieß und G. Ludwig. Kleinere Nachrichten aus Indien und China. In einer Übersicht „Aus fremden Zeitschriften" führt das Blatt aus dem Juliheft von „The East and the West" aus einem Aufsatz über Karma aus der Feder des anglikanischen Missionars J. Paul S. R. Gibson, Ceylon, einen Vergleich der buddhistischen mit der christlichen Erlösungslehre an, dem wir folgende Stelle entnehmen: „Der Buddhismus, ruhend auf der An=nahme der Isolierung des Individuums, setzt ein unerbittliches Gesetz der Gerechtigkeit voraus und ist nur befriedigt wenn auch der letzte geschul=dete Heller bezahlt ist. Das Christentum geht aus von der Solidarität der Menschheit und den Wechselbeziehungen ihrer Glieder. Sein Ideal ist Einigung und nicht Isolierung. Es fürchtet sich nicht, in seinen Dienst die geheimnisvollen Mächte des Leidens zu zwingen, um die endliche Glücks=seligkeit der Menschheit zu erreichen. Es kann nicht ruhen, bis auch das letzte Glied im Glutofen des Liebesfeuers geschmiedet ist."

Ostasiatische Rundschau (Deutscher Überseedienst G. m. b. H., Berlin SW 19). Jahrg. III., Heft 19 bringt einiges über die neue chinesische Reli=gion „Tai i chiao", die darnach „eine Mischung von Buddhismus, Con=fucismus, Taoismus und römisch=katholischen Glaubenslehren ist." Die Hefte 20, 21 und 22 bringen zahlreiche politische Nachrichten, sowie all=gemein Wissenswertes über Japan, China, die Philippinen usw.

Die Tat (Jena) bringt „Das Schicksal", ein erdachtes Gespräch, von Paul Ernst. Personen des Gesprächs: Der Brahmane, der deutsche Gelehrte und der tragische Dichter. Der Buddhismus wird ebenfalls kurz gestreift.

V. Kleine Mitteilungen.

Immer noch hält **Rabindranath Tagore** in den weitesten Kreisen das Interesse für Indien wach — seine Theaterstücke gehen über die deut=schen Bühnen, seine Werke finden reißenden Absatz und in den deutschen Blättern erscheinen zahlreiche Aufsätze über ihn: „Steads Review", Mel=bourne, berichtet, daß die deutschen Ausgaben von Tagores Werken die höchsten Auflageziffern erreicht hätten — selbst in Indien oder England ist Tagore nicht so gelesen, wie bei uns. Ende November erschien, von Emma und Vasil Škrach übersetzt, Tagores „Nationalismus" in tschechischer Sprache (J. Šnajdr, Kladno). —

Tumulte in Rangoon. Wie die Zeitungen berichten, kam es bei einer buddhistischen Festlichkeit Anfang November in Rangoon in der Nähe der Shwe Dagon Pagode zu Tumulten, „da die Mönche freien Zutritt zu einer Theateraufführung verlangten, der ihnen verwehrt wurde. Die Polizei und indische Gurkhas suchten die Mönche und die ihnen beistehende Volksmenge, insgesamt etwa 3000 Personen, zu zerstreuen. Ein Birmane wurde dabei getötet, 11 Birmanen und zwei Gurkhas erlitten Verletzungen." Leider ist aus dieser Nachricht nicht recht zu ersehen, worum es sich eigentlich handelte. Auf jeden Fall besteht jedoch keineswegs Veran=lassung, von „Religionskämpfen in Rangoon" zu sprechen, wie dies die „Württemberger Zeitung" (Stuttgart) tut, oder die Sache „sensationell"

aufzubauschen, wie der „Berliner Lokal-Anzeiger“ vom 25. November, der unter der Überschrift „Boxende Buddhapriester“ eine Schauermär erzählt: „Der Boxkampf zwischen Priestern und Soldaten war der Höhepunkt der Revolte. Als die Soldaten sahen, daß sie den rasend gewordenen Buddhapriestern nicht gewachsen waren, griffen sie zu den Waffen. Das schöne Fest zu Ehren Buddhas, des Gottes der Weisheit, endete mit einer Anzahl Schwerverletzter . . . .“. —

Eine Sammlung unter Japans Buddhisten für Deutschland. Der buddhistische Kinderbildungsverein in Kobe, der buddhistische Verein junger Männer in Osaka (unter Führung von Shingonpriestern) und andere buddhistische Organisationen Japans übergaben dem deutschen Botschafter Dr. Solf, Tokio, den Betrag von 4149,95 Yen (fast 130 000 M.) zugunsten der deutschen Kinderhilfe. Das Geld ist dem Kaiserin-Augusta-Viktoria-Haus in Berlin bereits zugegangen. Der Sendung lagen einige Briefe kleiner japanischer Buddhisten bei, woraus die Weser-Zeitung, Bremen, vom 20. November, folgende mitteilt: „So schreibt z. B. ein Knabe: „In der buddhistischen Lehre heißt es, daß Freund und Feind gleichmäßig behandelt werden müssen. Unsere Religion lehrt uns, daß Kinder, wie ihr, aus der Not gerettet werden müssen. Beschämt über den kleinen Betrag, überreichen wir auch hiermit 300 Yen. Wir bitten euch, den kleinen Geldbetrag nicht zu tadeln, sondern unser Herz zu verstehen.“ Ein anderer Knabe schreibt: „Ich erhalte ab und zu von meinem Großvater und meiner Großmutter Taschengeld, welches ich gewöhnlich auf die Sparkasse bringe, und welches jetzt 30 Yen beträgt. Dieses Geld möchte ich mit dem Betrag, den wir durch unsere Veranstaltung erzielt haben, den notleidenden Kindern in Deutschland schicken“.

Eine Kirche aller Konfessionen, in der den Anhängern Buddhas, Krischnas, Zoroasters, Moses', Jesus' und anderer „eine Kultstätte bereitet“ ist, wird, wie das Stuttgarter Neue Tageblatt “vom 9. Dezember berichtet, unweit von Chicago am Ufer des Michigansees von Anhängern der Bahaisekte, deren Hauptsitz Akko in Syrien ist, und deren Hauptortsgruppe in Deutschland sich in Stuttgart befindet, soeben erbaut.. Sie „steht allen Sekten und Religionen offen und ist der unabhängigen Erforschung der Wahrheit, der Einheit Gottes und der Einheit der Menschheit, der Harmonie von Wissenschaft und Religion, der Förderung einer Universalreligion und eines universalen Friedens geweiht.“ Auch die Architektur dieses neuartigen Tempels soll eigenartig sein. —

„Der Unbekannte aus Asien“. Unter dieser Überschrift bringt der „Vorwärts“ vom 30. November einen Bericht über einen Wohltäter der Armen in Berlin, der ohne Gegenleistung, ohne Prüfung und ohne nach Namen, Religion und dergl. zu fragen, Arbeitslose und Kranke mit Nahrung versorgt, und der sich „Unbekannter aus Asien“ nennt. Die Verteilungen fanden und finden jeweils in einem Restaurant in Schöneberg statt — der Verteiler heißt Sonnenstern, soll aus Litauen stammen und Magnetopath von Beruf sein. „Er hat sich offenbar“, wie der „Vorwärts“ schreibt, „mit der indischen, bezw. buddhistischen Philosophie . . . beschäftigt und nennt . . . Indien als seine Wahlheimat.“ —

Aus Indien. Ende Oktober trat der Prinz of Wales seine große Indienreise an, die über Indien, Ceylon, Birma und die Malaienstaaten bis nach Japan führen soll. Die Berichte, die uns über seinen Empfang in Indien

seither erreichten, lauten nicht sehr freundlich; so soll beispeilsweise in Bombay bei der Ankunft des Prinzen von den Anhängern Gandhi's ein riesiges Opferfeuer von englischen Waren, besonders Stoffen und Kleidungsstücken abgebrannt worden sein. Gandhi wird heute neben den Brüdern Ali und Rabindra Nath Tagore in Europa von allen Indern am meisten genannt — aber während Tagore in Indien nur einer kleinen Anzahl Gebildeter bekannt zu sein scheint, sind die Ali und Gandhi in aller Munde. Gandhi, der Jina, scheint durch seine ausgezeichnet organisierte passive Resistenz, die dem indischen Wesen am meisten entspricht, der wahre Volksheld Indiens werden zu wollen, wenn er es nicht schon ist! — Mit dem Abschluß eines „Freundschaftsvertrages" zwischen England und Afghanistan, der am 22. November in Kabul stattfand, fanden mancherlei schwierige Probleme, die der Sieg der Afghanen 1919 aufs neue aufrollte, ihre Lösung. England mußte die völlige Unabhängigkeit Afghanistans anerkennen, die freie Waffeneinfuhr durch Indien gestatten und die Regelung der auswärtigen Beziehungen den Afghanen selbst überlassen. Die Gesandten für Kabul und London sind inzwischen ernannt worden. Afghanistan hat mit Angora und Rußland Verträge geschlossen; der Emir hat den ehem. türkischen Oberkommandierenden der Sinaifront, Djemal Pascha, zum Kriegsminister ernannt; und zum Frühjahr ist eine Zusammenkunft des Emirs mit der persischen und türkischen Regierung in Angora geplant. —

VI. Ausführliche Besprechungen buddhistischer und verwandter Werke in anderen Blättern.

Zahlreiche Blätter bringen anläßlich der dreibändigen Neuausgabe der „Mittleren Sammlung der Reden Gotamo Buddhos" von Karl Eugen Neumann (R. Piper & Co., München) ausführliche Besprechungen dieses Werkes; so die „Presse", Prag, von Franz Blei, d. „Hamburger Correspondent" von Albert Ehrenstein usw. —

Zu längeren oder kürzeren Auszügen, zu eingehenden Besprechungen, sowie zu Aufsätzen über den Buddhismus und den Lamaismus gab Sven Hedins neues Werk „Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger" (Brockhaus, Leipzig) den Zeitungen und Zeitschriften in den letzten Monaten Veranlassung.

O. Nachod bespricht in der Nummer 46 des „Literarischen Zentralblatts" ausführlich die 2. Auflage von Karl With, „Buddhistische Plastik in Japan" (Wien 1920, Schrott & Co.).

Kurt Schmid bespricht im „Leipziger Tageblatt" vom 15. Oktober Johannes Hertel's „Weisheit der Upanischaden". —

Dr. Robert Drill gibt in dem Artikel „West-Östliches" in der „Frankfurter Zeitung" vom 13. November eine eingehende Würdigung des Werkes „Religionssoziologie" von Max Weber, dessen 2. Band (VII u. 378 S.) dem Hinduismus und Buddhismus gewidmet ist. —

VII. Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens.*)

Hedin, Sven, Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger. Leipzig 1921, F. A. Brockhaus.

Francke, Herm., Dr., Durch Zentralasien in die indische Gefangenschaft. 172 S., ill., 8°, Herrnhut 1921, Missionsbuchhandlung.

Coblitz, Wilhelm, Die Pagode. Berlin-Wilmersdorf 1921. Hermann Paetel, Verlag, G. m. b. H. (Reiseerinnerungen aus Indien, China, Japan etc.)

Deussen, Dr. Paul, (Übers.), **Die Geheimlehre des Veda.** Ausgew. Texte d. Upanishads, aus dem Sanskrit. Neue 6. Auflage, XXIV und 221 S., 8°, Leipzig 1921, F. A. Brockhaus.

Krause, Dr. F. E. A., **Ostasien; Die Fragen des fernen Ostens.** München 1921, Dr. Franz A. Pfeiffer & Co., Verlag.

Hedin, Sven, **Drei Jahre im innersten Asien.** Neue Auflage, 11.—15. Tausend. „Wissenschaftliche Volksbücher", Braunschweig 1921, Georg Westermann.

Neumann, Karl Eugen, **Aus den Reden Gotamo Buddhos.** Leipzig 1921, Ph. Reclam jun., Kl. 8°, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6245.

(In Reclams Universal-Bibliothek haben damit nun endlich neben Arnolds „Leuchte Asiens" und Rhys Davids „Buddhismus" auch die „Reden Buddhas" in Neumann'scher Übersetzung einen Platz gefunden!)

Amann, G., **Kulturgegensätze zwischen Europa und China.** Ein Verständigungsversuch. 50 S., gr. 8°, Berlin 1921, M. Krayn.

Garbe, Rich., **Die Bhagavadgîtâ.** 2. Auflage, Leipzig 1921, H. Haessel.

Cohn, William, **Die altbuddhistische Malerei Japans.** 12 S., 20 S. Abb., kl. 8°, „Bibliothek der Kunstgeschichte", herausgeg. v. Hans Ticke. Bd. 13; Leipzig 1921, E. A. Seemann.

Keith, A., Berriedale, **The Karma-Mimimsa.** Oxford, Univ. Press., 8°, Heritage of India Series.

Holthe tot Echten, R. O. van, **Reïncarnatie.** Historische, ethische, wijsbegeerige en wetenschappelijke beschouwing. Bussum, C. A. J. van Dishoeck. 8°.

Kroll, Adolf, **Das denkende All.** 42 S., 8°, Zeitz 1921, Sis-Verlag.

(„Ein allgemeinverständlicher Beitrag zur Philosophie des Bewußten. Vom buddhistischen Nirwana-Irrtum in der german.-deutschen Weltanschauung bei Schopenhauer, Rich. Wagner, Ed. v. Hartmann und seine Richtigstellung auf der Grundlage der eddischen Lehre von der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit des Geistes. Ein Versuch, unter Zuhilfenahme jetztzeitlicher Naturwissenschaftserkenntnisse.") —

Dutoit, Dr. Julius. **Jâtakam, Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas.** Aus d. Pali zum 1. Male vollst. ins Deutsche übersetzt. Bd. 7.; Leipzig 1921, Theos. Verlagshaus, Dr. Hugo Vollrath. 8°; IV, 298 S.

Overbeck, v., (Übers.), **Hikayal Hang Tuah.** Bd. 7/8 der Meisterwerke oriental. Literatur. Georg Müller, München 1921.

Grierson, Sir George Abraham, **Linquistic Survey of India vol. IX: Indo-Aryan Family.** Central group. Port 4: Specimens of the Pahârî languages and Gujurî. Calcutta: Superint. Government Printing. 4°.

Vaswani, T. L.: **The secret of Asia.** Essays on the spirit of Asian culture. Madras, Ganesh.

Dahlke, Dr. Paul (Übers.), **Buddha, Auswahl aus dem Palikanon** (Aus: „Die Bibeln der Völker"). Berlin 1921, Brandus'sche Verlagsbuchhandlung.

Abegg, **Der Petrakalpa des Garuda-Purana.** Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin 1921; X, 272 Seiten, 8°. (Naunidhirâma's Sâroddhâra; Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultus und Jenseitsglaubens.)

(Fortsetzung folgt in nächster Nummer.)

Verlag Osk. Schloss, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth, G. m. b. H., München